This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

+ *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.

+ *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.

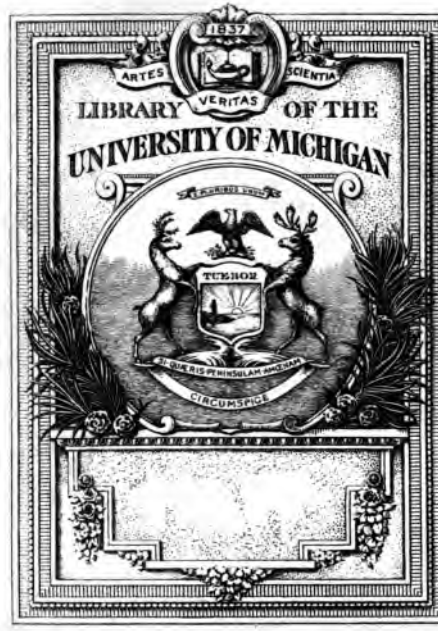
+ *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.

+ *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertati di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da `http://books.google.com`

A 472096 DUPL


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

LUCREZIO

DI

G. TREZZA

Professore di Letteratura Latina nell'Istituto Superiore di Firenze.

FIRENZE.
SUCCESSORI LE MONNIER.

1870.

LUCREZIO.

LUCREZIO.

Proprietà degli Editori.

LUCREZIO,

DI

G.ae tano TREZZA

Professore di Letteratura Latina nell'Istituto Superiore
di Firenze.

FIRENZE.

SUCCESSORI LE MONNIER.

—

1870.

J

LIB. COM.
LIBERMA
SEPTEMBER
17636

A. L. C.

Ignorato dagli uomini, o santa vittima del dubbio che ti spezzò l' intelletto, tu vivi nella miglior parte dell' anima mia; e spesso io t' interrogo, quasi tu di là sappia la via della vita che di qua cercasti con ardente inquietudine. O mio caro compagno di dolore e di studi, sai tu ch' io ti piango ancor da dieci anni, e mi par ieri? Sai tu quante volte mi sorreggesti gli spiriti afflitti con quel riso austero che veggo ancora come se mi fossi vicino? Se lo sai, ricevi dalla tua pace eterna il volume che t' offro. Vi troverai le mie lagrime che tu solo conosci perchè le deposi in silenzio nel tuo petto fedele.

Firenze, 2 Novembre 1870.

PROEMIO.

Di tutti i poeti dell' antichità classica Lucrezio è senza dubbio il più vicino al mondo moderno: il suo concetto della Natura è quello che meglio s' accorda colle scoperte della scienza, e nel suo poema v'ha qualcosa di vivo che ancora ci si trasfonde nell'anima alla distanza di venti secoli. Noi siamo disposti meglio degli altri a comprenderlo, giacchè lo stato psicologico in cui ci troviamo, pur dopo tante rivoluzioni civili e morali, riproduce con altre forme e con intendimenti più vasti lo stato psicologico di Lucrezio: in guisa che interpretando i suoi pensieri, ci accade spesso di interpretare quanto v' ha di più recondito nella coscienza di tutti.

Da ciò nasce quel moto di studî recenti che si fanno intorno al *Poema della Natura*. Non è risorgimento postumo d' un antico che si collochi in mezzo ai moderni, per ricondurli in un' orbita pagana di sentimenti impossibili; ma voce solenne che ci manda dalla sua tomba scoperchiata un ribelle non

domito, ed echeggia dentro di noi come fosse uscita dalle viscere delle cose, ridestandoci da quella fatuità sonnolenta che ci soffoca da tanti secoli, nè abbiamo ancora scosso dall'intelletto; non è un richiamo al passato, ma un avvertimento per l'avvenire: noi ci sentiamo attratti a questo grande vetusto come ad uno dei nostri.

A ciò pure s'attiene il libro che io pubblico: nel contenuto lucreziano scelsi le parti vive dalle caduche, dimostrando per che modo il senso moderno sia spesso il migliore interprete del- l'antico. In fatti, più ci penso e più mi si discopre una legge d'eredità nel mondo morale come nel fisico;[1] l'uomo moderno al modo che riceve gli organi

[1] Non oso che accennare ad una dottrina recente, la quale rinnoverà, s'io non erro, da capo a fondo tutte le scienze storiche. La *legge dell'eredità* non è meno applicabile al mondo fisico che al mondo morale; non meno agli organi del corpo che a quelli dello spirito. Quindi la vita storica si mostrerà con altri aspetti da quelli che mostra al presente, cioè non solo come un travaglio meccanico di idee e di sentimenti che si sovrappongono gli uni agli altri, ma come uno esplicamento di forme sempre più vaste e complesse che escono da un qualcosa di vivo e di intimo, e, diciamolo aperto con Claudio Bernard, da un' *idea organica* che le genera e le dispone in se medesima, e le determina così o così, secondo le varie condizioni in cui si imprime, e, a dir quasi, si colloca. L'unità della vita storica si comincia a comprendere come l'unità della vita fisica; e al modo che le specie stabili della natura non sono un'opera primitiva ed istantanea, ma conseguenza di mutamenti e di esperienze infinite, residuo di uno smisurato lavoro del tempo che si rappicca ad una moltiplicità di antecedenti che sfuggono alle induzioni umane, così le specie stabili dell'intelletto ci fanno primitivo e concreato alla struttura psicologica dell'uomo, ciò che è soltanto effetto di una lunga e pericolosa educazione dei sensi fatta

del suo corpo variamente disposti dalle varie abitudini che vi si improntarono poco a poco nei molteplici e lunghi esperimenti degli antenati, così riceve nello spirito le disposizioni di tutti gli stati antecedenti, ed eredita dal tempo una quantità di travaglio psicologico che non ha fatto, e ch'ei deve crescere per sua parte e propagare negli altri. Niente si perde nelle energie dello spirito, se m'è lecito a dire, come niente si perde nell'energie della Natura: v'è un equivalente meccanico nell'ideale come nel reale: la natura e lo spirito sono effetto di una gestazione divina che si va facendo sotto al perpetuo cangiarsi dei fenomeni: perciò il senso del passato

dai nostri avi, e trasmessaci coi loro organi impressi di quelle nuove abitudini che poco a poco diventarono antiche, e perduta la coscienza della loro origine ci si cangiano in tante forme primitive e congenite alla mente umana, mentre non sono che eredità di un'antecedente esperienza. Noi le teniamo campate lì dentro senza addentellati col prima e col poi delle cose, quasi frammenti inesplicabili, perchè divelti da quella coordinazione di fatti interiori sepolti nel tempo e sottratti in certo modo alla storia di se medesimi. Ma di ciò basti, per ora: che ci vorrebbe un libro per siffatto argomento. Sulla *legge d'eredità* nel mondo fisico, V. Darwin, *On the origine of species*, London, le pagine stupende sull'istinto. Sopratutto le grandi opere di Herbert Spencer, *First Principles;* London, 1862. *Principles of biology*. London, 1867. *Principles of Psycology*. London, 1869, pag. 58, seg. Anche un suo frammento di lettera ad Alessandro Bain, uno dei più acuti ed originali psicologi inglesi. Vedi *Mental and Moral science*, London, 1865, pag. 580. Sulla legge d'eredità applicata alla vita storica, hanno pagine mirabilmente belle il Quinet in un libro uscito di fresco, *La Création*. Paris, 1870. tom. I, lib. I, cap. 7, lib. II; cap. 5. tom. II, lib. II, cap. 10; e H. Taine nella più meditata delle sue opere, *De l'Intelligence*. Paris, 1870, tom. II, c. 3, pag. 455, seg.

non può essere che nel presente, e noi portiamo in noi medesimi la vita intima della storia che ci fu trasmessa cogli organi; noi siamo gli eredi dello spirito antico, e soltanto nelle rivoluzioni del presente possiamo sentire quasi in un'eco profonda le rivoluzioni del passato.

Chi non vive quindi della vita moderna mal può comprendere l'antica. Ciò è tanto vero che solo in quel rimescolarsi di cose agitate dalla battaglia acre, tenace, indomabile del pensiero moderno che si innalza ad una più alta coscienza di sè: in mezzo all' anarchia titanica della rivoluzione francese che, dopo abbattuto il vecchio Olimpo feudale, rifabbricò spensierata con le ruine un recente Olimpo democratico che le ricasca sul collo ancor servo; in questo sollevarsi di un nuovo continente morale dalle arcane profondità della storia: tra l' affannosa irrequietezza di libertà che ci rode e ci irrita davanti agli ostacoli, consumandoci prima di vincere in uno sforzo sterile: con un presente mobile, confuso, che muta, a così dire, i suoi poli, s'è formata quella intelligenza del passato che ne rifece in cinquant' anni la vita. Il senso della realtà storica non fu mai nè sì vario nè sì penetrante che nel nostro secolo: le parti più recondite dell' antichità si divinarono col sentimento moderno e si compresero meglio: quegli eventi, quegli uomini, quelle idee ci si trasformarono innanzi: un mondo che pareva spento, si fè carne della nostra carne e vita della nostra vita: quelle civiltà che si addossavano l' une sull' altre negli ipogei della umanità,

ci apparvero come flore e faune disseppellite del mondo morale e ci rivelarono i loro segreti.[1]

Ecco perchè noi ritroviamo nel *Poema della Natura* come una coscienza latente del nostro stato psicologico, e perchè la sua lettura ci risveglia una folla di sentimenti sconosciuti ai contemporanei di Lucrezio. Ma in ciò appunto è riposto il miglior frutto della critica, la quale se da una parte si trasferisce e si compenetra nel mondo antico, discopre le fattezze speciali di ciascuna epoca, e riporge alle idee il loro colore nativo, dall'altra si assimila questo antico spirito, lo ricontempla quasi specchiato nel nuovo, e dall'intimo scambio si fecondano entrambi in una medesima vita.

Con tali norme si comincia a comprendere, in Francia specialmente, Lucrezio, e gli studi recenti di Villemain, di Patin, di Prevost Paradol, di Jully-Proudhomme, di Havet, di Victor Hugo, di Martha, qual più e qual meno, mostrarono quanta parte di

[1] Max Müller, *Chips from a German Workshop*. tom. II, London, 1867. *Comparative Mythology*, pag. 5, seg. Veggansi le sapienti cose che dice sulla natura storica dei problemi morali, e sulla necessità di investigare nel passato le ragioni del presente. Anche E. Quinet, op. cit., tom. I, pag. 43, osserva acutamente. « Chaque nation fouillant ainsi son passé se donnait pour tâche intellectuelle de retrouver les stations successives dans le temps. C'est pour avoir établi cette solidarité entre les périodes de la vie de chaque peuple que le génie de notre temps est si eminemment historique. Ce n'est pas une curiosité vaine qui tourne l'homme de nos jours vers les origines : il s'est aperçu qu'il ne peut se connaître aujourd'hui qu'en se connaissant tel qu'il était hier. » Vedi pure le osservazioni di A. Maury, *Croyances et Légendes de l'Antiquité*. Paris, 1863. Préface, pag. 5, seg.

vita moderna si contenga nel *Poema della Natura.* Due sopra questi, il Patin ne' suoi dotti *Études sur la Poésie latine,* e il Martha in un libro ricco di idee uscito di fresco, *Le Poëme de Lucrèce,* tentarono, e fu certo non lieve ardimento, di rompere quelle tenaci abitudini di scuola in che si costringono ancora gli studi classici in Francia. Ma l'uno e l'altro non sanno o non vogliono staccarsi da certe idee preconcette; e condannano, parmi, con troppa fretta quelle dottrine di Lucrezio che non s'accordano ai desiderî d'uno spiritualismo impossibile. In Germania si esercitarono meglio sulla critica del Testo, e gli studi del Forbiger, del Lachmann, del Bernays, fra gli altri,[1] se non rimossero tutti i dubbî, e lasciarono molta parte d'incerto nella disposizione del Poema, che rimarrà forse per sempre in quello stato sporadico in cui si trova al presente, tuttavia restaurarono molte parti corrotte, riassettarono meglio le spostate, discoprirono le forme arcaiche nascoste sotto larve classiche, e noi possiamo leggere con meno pericoli un Poema già per se stesso oscuro e non facile.

Se non credessi questa mia critica di Lucrezio fatta in gran parte con intendimenti diversi dalle fatte sin qui, non la darei al pubblico già sazio ab-

[1] L'Holtze nel suo libro *Sintaxis Lucretianæ lineamenta* esaminò con molto acume la composizione meccanica dello stile lucreziano. Vedi su Lucrezio: — Bernhardy, *Grundriss der Römischen Litteratur.* Brunschwig, 1865, pag. 473, seg. — Mommsen, *Römische Gesichte.* Berlin, 1861, tom. III, pag. 577, seg — Teuffel, *Geschichte der Römischen Litteratur.* Leipzig, 1868, pag. 327, seg.

bastanza di studi frivoli. Osai, lo confesso, quel metodo che si fonda sopra un concetto scientifico delle cose, e si stacca dalle norme in cui s'impaluda la critica in Italia, che tituba ancora tra l'arcadia del sentimento e l'arcadia dell'astrazione, tra la rettorica e la metafisica, senza poterne uscire giammai; nè fa buon viso al metodo naturale nello studio dei fenomeni umani, che è senza dubbio la più bella conquista del secolo decimonono. Ma questo metodo è come l'arco d'Ulisse a cui bisogna una mano vigorosa ed esperta che lo ricorra, lo pieghi, e lo dirizzi a scopo sicuro. È già troppa superbia per le mie deboli forze l'averlo tentato: verrà dopo di me qualche gagliardo che lo tratti senza temere, e scocchi nella verità le saette infallibili.

Non so s'io m'inganni, ma qualcosa di vivo ci deve essere in questo libro che mi nacque tra le forti agonie del pensiero, quando già naufragava una parte di me stesso, mentre che l'altra non usciva ancora dalla nebbia affannosa del dubbio. Nella tranquillità serena d'una fede inconscia, fra le sante vigilie nelle quali con trepidazione devota io mattinava, fanciullo del cuore, le speranze celesti, non compresi nè poteva comprendere Lucrezio: il Poema della Natura mi rendeva una specie strana, paurosa, minaccevole: parevami una grande bestemmia di scettico proferita tra le rovine d'un mondo. Ma nei giorni maturi della ricerca, quando alle soglie del mio spirito s'affacciò come una sfinge il problema della vita: in quell'arcana opera dell'uomo che si conquistava una coscienza di sè:

quando le illusioni mistiche ond' era avvinto da molto tempo mi si disciolsero tutte, rimasto solo, triste, sgomento della mia propria vittoria, ed un' angoscia muta siedevami nel cuore che non sapeva rassegnarsi al suo fato, io ripresi il Poema di Lucrezio. Subito mi parve che da' miei occhi fosse tolto via quel panno tenace che li velava: la beltà sacra e terribile della Natura mi si fece davanti, un'aura intima dell' infinito mi scosse, e la bestemmia di prima si cangiò in un inno lirico. D'allora ho benedetto Lucrezio, nè mi pento d' averlo fatto.

CAPITOLO I.

Ragione moderna del Poema.

Il Poema lucreziano esce da tutta la critica antica, e porta in se stesso, per così dire, i vestigi delle rivoluzioni per cui è passato il pensiero greco-latino. Anzi, a chi ben noti, pare che il mondo degli Aryas vi ricomparisca e vi si affermi prima di trasformarsi in un mondo novello. Le dottrine di Kapila, ripetute con altre forme da Anassagora, da Empedocle, da Parmenide, da Eraclito, da Democrito, riecheggiarono quasi risuscitate nell'anima di questo grande latino. Il suo poema è un deposito di quanto v'ha di più recondito e di più vivo nella razza indo-europea; la quale, per quella intima affinità che teneva colla Natura in cui era stata concetta, non comprese la vita degli esseri come scoccata ed impressa da un creatore solitario che dischiudendo la sua immobile eternità, deriva un gocciolo di tempo e di moto in una materia che nasce dalle sue mani onnipotenti; ma piuttosto come propria e connaturata agli esseri stessi, che si esplica per interiore energia e si dispone e si as-

setta con forme diverse secondo gli stati diversi che la toccano. Il concetto d'una « creazione dal nulla » ci venne dal monoteismo semitico, e più tardi col cristianesimo entrò nella metafisica aryana. Vedremo in che modo s'è fatto l'innesto di idee tanto opposte fra loro, ma è certo che in quel periodo si andava poco a poco elaborando la più vasta rivoluzione della storia. Era una dell'epoche in cui la ragione, quasi stanca ed esausta di se medesima, si sobbarca al sentimento con quella docilità che pare inesplicabile a chi guardi soltanto a sommo delle cose, nè s'addentri a cercare in quelle forze segrete che cospirano nei fatti storici, e con un'azione lenta, assidua, tenace li cangiano poco a poco tanto che noi veggiamo il vario apparire delle idee e dei sentimenti, nei quali, come in altrettante specie novelle, si atteggia lo spirito umano. Le rivoluzioni storiche non si fanno mai d'un sol punto, ma si preparano e si maturano nel seno dei fatti nei quali si manifestano così o così, secondo che vi predomina il sentimento o la ragione.

Lo spirito antico, prima di scendere nel sepolcro di quindici secoli, narrò in questo poema la sua storia: è una storia di grandi rovine, è tutto un mondo che perisce per far luogo ad un altro che sorge da lontano: fra questi due mondi sta il poema di Lucrezio. La vita di quest'uomo tien dello enigma: un silenzio tragico lo circonda e lo fa sacro e infelice. Forse ha bevuto la morte nella coppa insidiosa di Venere, forse il suo cuore di poeta si consumò nella contemplazione disperata del vero, forse in

un' ora di violenta impazienza sdegnò la vita inutile, ed abbattuti i ritegni della carne, s' affacciò senza chiamare alle soglie dell' infinito. Comunque sia, egli è uno di quegli uomini rari che cercano il fondo delle cose, e svelano la verità quando è terribile ed ha faccia di bestemmia scagliata contro gli Dei. V'hanno le verità facili che non costano nè violenza nè sangue, e a quelle basta il volgo degli intelletti: ma per certi ingegni tetragoni fan d' uopo le verità della morte, cioè quelle che turbano i fiacchi riposi e le illusioni dei folli contenti: che strappano via la benda ingannevole dagli occhi animosi, e non un lembo soltanto rimovono ma tutto squarciano il velo della Dea taciturna, e cadono spenti a' suoi piedi per averla mirata. Lucrezio è uno di questi pochi magnanimi: ei penetrò con la testa alta nel tempio pagano, ruppe — memorando ardimento — i gioghi celesti che pesavano da tanti secoli sulle coscienze, e cantò le trasformazioni della Natura immortale. Fu solo, nè poteva essere altrimenti, perchè il tempo non era con lui, giacchè preparava altre vie da quelle della ragione: ma più tardi, sfogata quella febbre divina del sentimento che la strinse dietro di sè, la scienza risorta si troverà d' innanzi questo ribelle, rimoverà d' attorno al suo capo la ruggine atea che lo facea segno alla collera di tutti i credenti, lo riconoscerà come uno degli iniziatori del mondo moderno, e sotto a quell' apparente bestemmia epicurea sentirà i polsi dell' anima umana.

Ma come si spiega questa impotenza della ragione verso il sentimento? Il concetto del mondo

come lo intendeva Lucrezio era senza misura più grande e più vero di quello che ne aveva S. Paolo: eppure, perchè quel concetto scientifico delle cose non prevalse, e tutti gli spiriti sitibondi di un meglio cercarono nel sentimento la chiave di quei problemi che non potevano essere dischiusi che dalla ragione? V'è dunque dissidio intimo, fatale, inesplicabile tra l'uno e l'altra, per modo che la vittoria d'una parte dell'uomo non possa aversi che colla sconfitta certa d'un'altra? Indaghiamo un po' dentro a questo fenomeno della storia, e vediamo se ci venga fatto di scoprirne la causa.

Nel monoteismo semitico che prevalse sul politeismo indo-europeo, v'era un elemento di progresso, ma v'era, a chi ben noti, anche un elemento di regresso. Il monoteismo, se tu lo prendi come forma del sentimento religioso e lo sottraggi a quella scorza ebraica, in cui s'era costretto, come in una specie stabile di razza, portava in se stesso il germe dell'avvenire religioso del mondo. La nuova forma storica che uscì dal monoteismo semitico non era un esplicamento necessario, ma piuttosto, come nota il Baur,[1] una contradittoria generata nel suo seno medesimo: la coscienza si affermava in un ideale più alto, ma la scienza vi fu soffocata dalla soverchia misticità in cui s'avvolgeva lo spirito umano: il che è tanto vero che uscito appena da quella illusione potente

[1] V. F. C. Baur, *Kirchengeschichte der drei ersten Iahrhunderte*. Tübingen, 1863. Vedine a pag. 42, seg., le sue ricerche originali sulla rivoluzione di S. Paolo. Uno dei Capitoli più stupendi di quel capolavoro di storia.

che lo dominò nel medio evo, e rimeditati quei problemi della scienza greca, si scostò dalle dottrine del cristianesimo, e riprese la grande tradizione arya, dalla quale s'era sviato per troppa impazienza del sentimento. Il principio semitico della creazione non appartiene alla scienza, perchè non esce da nessun fatto nè fisico nè storico: è un'ignoranza coperta di mistero e gittata sulla ragione per contenerla dentro ai confini non superabili del dogma. Quindi il concetto che il cristianesimo s'era fatto del mondo fondandosi tutto su quel principio, allontanava la ragione umana dalla verità delle cose. Nel politeismo la scienza era più alta del sentimento, nel cristianesimo il sentimento era più alto della scienza, anzi era fuori della scienza. La necessità storica e quindi la verità relativa del cristianesimo fu di avere ispirato nella coscienza un nuovo ideale, ma più come sentimento flessibile e largo che come una formola astratta ed immobile: e questo ideale rispondeva sì bene ai bisogni dell'umanità che divenne il centro vivente in cui le anime affamate della giustizia respirarono meglio.

Anzi fu il sentimento stesso che determinò quel sistema di dottrine in cui le reliquie sporadiche della riflessione arya si rappiccarono al misticismo, il quale cacciò, per così dire, le mani nella scienza antica e la torse in ancella contraffatta dei dogmi recenti. L'idea di creazione riconduceva la scienza a quei simboli grossi ed astratti da cui si districò poco a poco e dopo una resistenza di molti secoli il monoteismo dei semiti, ed era quindi un regresso: ma

siccome si compenetrava con quel monoteismo che solo rispondeva ai nuovi bisogni del sentimento, perchè solo in quella anarchia scettica del mondo greco-latino racchiudeva un germe di vita, così trionfò sui concetti filosofici delle antiche scuole. Era irrazionale, nol nego, ma per chi cerca addentro nei fenomeni umani, l'irrazionale è fattore di civiltà più di quel che si crede: questa enorme irrazionalità scientifica che si chiama cristianesimo (inteso come sistema di dogmi) era appunto la verità psicologica di quel tempo; l'uomo aveva bisogno di fede non di ricerche, quindi la ragione che investigà le leggi delle cose non potè prevalere al sentimento che aveva sete di adorazione e di sagrificio. La critica che nota ogni leggera variazione nell'atmosfera della storia, non si offende di queste alterne correnti dell'anima umana: ogni cangiarsi della ragione e del sentimento si manifesta e si annuncia nel vivente termometro del tempo: la critica lo segnà e lo studia come si studia qualunque altro fenomeno. Più tardi la scienza rifarà quel contenuto psicologico, perchè le illusioni della coscienza, per quanto tenaci, non durano eterne; si risente il bisogno di comprendere, e si comprende assai meglio e con più sicura e lucida intuizione dopo che lo spirito s'è ritemprato in un nuovo ideale, perchè vi perde le fiacche abitudini di decadenza, e vi acquista una freschezza di rinascita, una vigorosa alacrità che lo stimola su per le sommità perigliose del vero.

Non so se ritorneranno queste febbri divine nell'uomo, nè se potranno essere così forti da vin-

cere un' altra volta le resistenze della ragione divenuta matura e già conscia di sè: non so se un' altra volta si alzeranno dal fondo in cui stagnano le fontane mistiche del cuore, nè se potrà rifabbricarsi una nuova epopea religiosa dopo che la ragione ha distrutto le antiche. Comunque sia, non lo desidero, perchè troppo è doloroso il disfarsi da certe illusioni che son più tenaci del vero medesimo: e so che quando il cuore ha messo il suo dolce suggello sopra un inganno dell' intelletto, la mano ci trema a spezzarlo, e diventiamo fiacchi educatori di noi medesimi e timidi amici ai severi ammonimenti della scienza. Ma nessuno oserebbe dar biasimo a queste pietose insanie che consolarono per tanti secoli le migliori anime della terra, che ci hanno dischiuso uno spiraglio al di là della carne e del sangue. Quando la ragione si fa impotente e scettica, e la storia un feroce spettacolo di delitti: quando le forze sociali svelte dalla loro antica concordia si stancano in una anarchia turbolenta, aspettando la mano ferrea d'un despota che le soffochi nel servaggio comune, oh! allora dal seno d' un' immensa miseria scaturisce, come da pozzo profondo, una sorgente di speranze, e il sentimento risuscita un nuovo cielo in cui si rifugia sdegnando i ceppi insolenti del fato tiranno. Il Tempio sereno della ragione non bastava a quel mondo troppo decrepito: ci voleva un ideale più dolce, più vivo, più efficace: un ideale che scendesse nel cuore ed infondesse un' aura più santa in quella tristezza plumbea che pesava sugli uomini, e creasse la carità del sentimento in quel

disgregarsi di cose. Ecco perchè il Poema di Lucrezio non fu compreso che da pochi, e rimase per tanti secoli solitario e gigante, come una guglia nell'eremo: il sentimento l'avea maledetto: or tocca alla ragione moderna ribenedirlo, comprenderlo e compierlo.

Il riprodursi delle condizioni medesime, degli stessi problemi, delle stesse antinomie tra la natura e lo spirito, tra la scienza e la coscienza, o con altre forme, tra l'ideale e il reale, ci richiama sugli occhi questo poeta filosofo che le affrontò con santo coraggio, le scrutò, e, a suo modo, le sciolse.[1] Anche noi, come Lucrezio, viviamo in mezzo a grandi rovine e vedemmo perire quel mondo in cui siam

[1] Il professore C. Martha in un libro eccellente, *Le Poëme de Lucrèce* Paris, 1869, pag. 123, fa questa osservazione che mi par giusta: « On peut dire qu'aujourd'hui un homme passe pour éclairé à proportion du mépris qu'il professe pour tout ce qu'Épicure a méprisé. Sans doute nous n'admettons pas tout ce qu'il affirme, mais nous nions presque tout ce qu'il nie.... La science moderne n'a fait de progrès que pour être devenue épicurienne, pour avoir cru à des lois invariables; le bon sens public est devenu épicurien, puisqu'il n'a plus peur de la nature: ce que nous appelons instruire le peuple, c'est l'élever en physique à la lumière de l'épicurisme.... Le poëte a célébré en vers magnifiques une grande vérité dont nous vivons. Car ce qui se dépose avec le temps dans la raison et la conscience des hommes, ce qui y demeure et finit par faire partie de nous-mêmes, ne peut être que le vrai. » Dunque la sua fisica non può essere così malvagia, nè la sua teologia così miserabile come ci ripete di spesso il Martha. V' hanno errori e ipotesi nel sistema, ma il concetto del mondo lucreziano è più scientifico di quel che si crede, e nella sua fisica si trovano divinate, come vedremo più sotto, le grandi scoperte delle scienze moderne.

nati, il dolce mondo composto nelle vigilie amorose della fede: anche noi lamentammo nel segreto dell'anima la morte de'nostri Iddii, e sul sepolcro nel quale discesero vi abbiamo deposte le nostre più care speranze: anche noi abbiamo più volte compresso l'ambascia crescente che ci veniva dalla rivelazione inaspettata del vero, nascondendo, sotto una rassegnazione che pareva tranquilla, la tristezza non medicabile dell'illusione svanita per sempre. Lungamente soffrimmo per la conquista di noi medesimi, per disfarsi di quei tenaci abiti in che ci aveva inviluppati l'ignoranza larvata di misticismo; affrontammo la rabbia ignobile dei volghi sciocchi, che assaltano col dente devoto e mordono fino al sangue chi non si curva davanti alle loro menzogne: vedemmo, e pur troppo vediamo ancora, la superstizione sempre vivace pesare sul collo delle coscienze schiave, e distendere le sue reti insidiose su tutte le vie della ragione. La vergogna di un vituperio sì lungo ci fece tutti più o meno ribelli, e, a somiglianza di Lucrezio, abbiamo teso il nostro arco di battaglia, saettando tre secoli di scoperte contro i gioghi celesti; abbiamo negato ciò che egli ha negato, affermando in gran parte ciò ch'egli aveva affermato: non vogliamo più che ci resti nessuna tirannide sul pensiero e sulla coscienza, non vogliamo comporci una specie immobile di giustizia che congiuri perpetuamente contro i progressi della ragione: vogliamo che pensiero e sentimento si compenetrino insieme nell'unità di una vita operosa: ridomandiamo, come Lucrezio, alla scienza che ci sciolga quei problemi

che troppo in fretta lasciammo risolvere al sentimento che non poteva nemmeno comprenderli. Anche noi siamo scettici come Lui, ma nel nostro scetticismo, come nel suo, si cova, quasi fiamma intima che frughi le ceneri, una fede profonda, la fede nella libertà dello spirito. Così disviticchiati da ogni idea preconcetta ci accostiamo a Lucrezio, e divenuti suoi discepoli con Memmio, ascoltiamo i severi insegnamenti della ragione ispirata da un cuor di poeta.

E tanto più vi siamo disposti che noi possiamo compiere le sue lacune e meglio scansarne gli errori, avendo verso di lui due vantaggi, cioè una critica della natura e della storia, ed un sentimento religioso che si piega a tutte le esigenze della ragione.

Gli antichi, a dir proprio, non possedevano una vera critica della Natura, perchè loro mancavano gli stromenti ed il metodo: tu ci trovi accanto a divinazioni stupende, errori del pari stupendi: ipotesi ingegnose ed arditissime, ma non una vera scienza della Natura: presentirono, si può dir, tutte le più grandi scoperte moderne, ma non diedero fondamento a nessuna. È questo difetto di metodo che rese così mal ferma così sterile la fisica antica, e per queste incertezze, quasi attraverso di uno spiraglio, uscivano quei tanti sistemi nei quali si stancò con poco frutto lo spirito umano. Oggi, al contrario, i metodi cangiati, il moltiplicarsi incredibile delle scoperte fisiche e storiche, una più giusta intuizione delle leggi del reale, se non secca del tutto, hanno scemata la vena dello speculare, e ricondotte le menti ad investigazioni men frettolose,

ma più certe. Dall' altra parte, per quanto sieno inaspettate le rivelazioni della scienza, non distruggeranno più, e questo è un gran bene, quell' ideale che il cristianesimo ha radicato nella coscienza moderna.[1]

[1] Non credo inutile una Nota su questo grave argomento. Il cristianesimo, secondo la nuova scuola germanica di Strauss, di Baur, di Schwarz, di Schenken, di Parker, di Rénan, di Scherer, di Reville, e di molti altri critici eminenti, non è altro che la forma storica del sentimento religioso nella coscienza moderna, elaborata in quell' operosa ed intima gestazione del genio flessibile, vivo, filosofico delle razze indo-europee che l' hanno impresso di se medesime, e trasformato in un contenuto ideale che risponde alle nuove esigenze del tempo. Non è il cristianesimo impaludato nei dogmi, campato al di dentro della coscienza umana come una specie stabile che repugna a tutti i progressi della ragione, nè si lascia modificare dalle influenze molteplici dei climi storici: il cristianesimo che divenuto una mummia politica, congelata nell'infallibilità papale, si recide da quell' immensa cospirazione di idee e di sentimenti che escono dal divino travaglio delle società moderne. Questo vecchio cristianesimo destinato a perire poco a poco, senza brusche rivoluzioni, senza scosse violente, sotto l' azione dissolvitrice delle forze intellettuali e morali dello spirito umano, contro cui dirizzava gli strali, omai spuntati, il Voltaire, non ha più efficacia quando tu giungi ad una certa altezza nella scala delle intelligenze: vive soltanto, o, a dir meglio, trascina una vegetazione parassita nei bassi fondi della umanità, più come abitudine di superstizioni tenaci che come vita del sentimento. Ma il regno degli spiriti gli sfugge in gran parte, essi girano in un' orbita più vasta che non è la sua. Ora è la scienza che domina, non la fede, o, se vuoi piuttosto, è la fede profonda che rampolla dalla scienza medesima: ciò che vi si sovrappone, o vi si oppone, o la circoscrive, o la mutila in qualche modo, deve perire, e perirà senza speranza di rinascita; salvo che una corrente scapestrata di demenze improvvise non prorompa dall' organismo umano sconvolto, e balestri il frutto di tanti secoli sulle vie perigliose di un ascetismo novello: il che è poco probabile. Ma il cristia-

Il cristianesimo, come l'hanno omai fatto le razze filosofiche dell'occidente, non ha più quella rigidità semitica che lo congelava in un monoteismo astratto e sterile, ma si risente di quella viva mobilità, di quel fare plastico, largo, flessibile per cui si accomoda ad ogni nuova esigenza dello spirito umano. Chi lo costringe nella immobilità di un sistema, e, staccatolo dalla ragione, lo traveste in una dottrina al di sopra della ragione, facendolo cospirare contro tutte le scoperte della scienza moderna, costui nè salva il cristianesimo dal naufragio non reparabile dei dogmi, nè impedisce la libertà dell'investigare, la quale, perchè mal combattuta, sembra atteggiarsi a nemica del sentimento religioso a cui nome vorrebbesi strozzarla in culla. Quelle dottrine che fino a qui si credevano inseparabili dall'ideale, ora si cercano a parte come problemi di scienza e non altro: il sentimento religioso non ha bisogno nè di simboli, nè di pontefici, nè di templi. V'è un tempio

nesimo come equivalente storico del sentimento religioso, omai compenetratosi col genio indo-europeo, trasfigurato da' primi concetti semitici, sottratto al miracolo ed al dogma, divenuto ricco e flessibile come il sentimento delle nuove razze che se lo incorporarono, inteso non come un potere, ma come una libertà, secondo il detto del Rénan, è qualcosa di vivo e di intimo a ciascheduno di noi, è l'aspetto ideale della coscienza moderna. Noi crediamo di essercene staccati perchè non crediamo più alle sue dottrine, perchè abbiamo un concetto delle cose disforme dal suo, e senza misura più vasto e più alto del suo: ma che fa ciò? esso ci vive dentro così cangiato, anzi perchè cangiato: è l'acqua che sgorga dal pozzo segreto del cuore, che vi si abbevera e vi si ristora lungo la via dolorosa della ragione.

in cui ci sentiamo fratelli di cuore malgrado le immense discordie della ragione, il tempio dello spirito che solo trionfa e si dilata in mezzo di noi, al quale dai porti diversi dell'essere inneggiamo con inno concorde: paradiso ineffabile, il solo che ci resta di tanti che ne abbiamo perduti, dove si rifugiano tutte le intelligenze redente dai gioghi, tutti gli uomini di buon volere, tutti coloro che hanno cercato, e dubitato, e pianto. In quest'aura santa che respirano i vigilanti nel vero, abita Iddio come in un regno interiore. Il sentimento religioso è qui tutto, e non perirà certo per quanto la scienza moltiplichi le sue scoperte: non perirà come protesta eterna dell'anima contro le indifferenze serene della natura e i trionfi inesorabili della storia.

Ecco quello che mancava a Lucrezio: tuttavia, come vedremo in un altro capitolo, sotto l'apparente tranquillità dello scettico trapela di spesso la dolorosa inquietudine di un'anima offesa da quelle ch'ei chiama colpe della Natura, e un fremito di rivolta si solleva, benchè compresso, dal suo petto severo. Accostiamoci dunque con venerazione accorata a questo Poema, vediamo a che sommità paurose si levi per ardita divinazione di genio un uomo che non volle se non il vero, e che forse, trovatolo, rifiutò di più vivere come chi ha finito il suo còmpito.

CAPITOLO II.

Da Omero a Lucrezio.

In Lucrezio si termina quel moto d'interiore dissidio che travagliava l'antica mitologia ellenica. Il nuovo concetto delle cose che si rivela nel suo Poema, suppone un lavorìo lungo di riflessione sui miti, che dovea di necessità riuscire ad una scienza della Natura. La razza arya concetta, a dir quasi, e cresciuta nel grembo del mito, possiede, meglio che le altre, la facoltà di compenetrarsi nei segreti delle cose, giacchè il mito non è, se ben si riguarda, che la Natura stessa echeggiata nell'uomo e riprodotta in una forma vivente dalla spontaneità creatrice. Quindi la scienza della Natura ebbe la sua preparazione e come il suo embrione profetico nella mitologia.[1] Questa educazione mitica giovò più di quel che si crede a disporre e maturare quel genio flessibile, vivo, filosofico delle razze indo-europee, so-

[1] Lassen, *Indische Alterthumskunde*. Leipzig, 1865, tom. I, pag. 492. Rénan, *Histoire comparée des langues sémitiques*. Paris, 1863, 3ª ediz. cap. 1: vedine le pagine stupende sulla psicologia comparata delle razze semitiche ed arye.

pratutto di quella Grecia che lo rappresenta e lo esprime in se stessa. Le altre schiatte che non furono concette nel mito, come la chinese, o se ne liberarono, come le semitiche, entrando nel monoteismo, o non lo svolsero organicamente, rimanendo nella confusa perplessità del simbolismo animale, come l'egiziana, contrassero quella specie di rigidezza intellettiva che le fece poco o punto disposte ad una scienza della Natura, nè poterono toccar mai a quella piena maturità del pensiero e a quella ricca flessibilità del sentimento a cui giunsero, qual più e qual meno, le razze arye.

E chi consideri le due razze, dalle quali uscirono le più grandi scoperte nella scienza e nella coscienza, le razze veramente storiche, come le chiama il Rénan, giacchè esse sole hanno in gran parte formata la storia, troverà che il predominio sempre crescente dell' aryana sulla semitica e la vittoria inevitabile del pensiero indo-europeo in un avvenire non lontano, dipende appunto da questa che io direi tendenza mitologica della prima. Le due forme in che si espressero, la mitologia e il monoteismo,[1] por-

[1] Quando si tocca di monoteismo, si tocca d'un fatto storico molto complesso che non venne fuori intero da un istinto concreato alla razza, quasi specie stabile campata fin dai primordi nella coscienza semitica, come sembra intendere il Rénan, *Histoire comparée des langues semitiques*. Paris, 3ª ediz., tom. I, cap. 1, pag. 3, seg. *Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques*, Paris, 1859; o come tiene Max Müller da un potere sintetico d'intuizione religiosa che rannoda *a priori* il concetto di uomo al concetto di Dio in un sentimento speciale di adorazione ch'egli chiama *enoteismo*,

tavano ciascuna in se stessa una rivoluzione di idee e di sentimenti che determinava il valore storico di

quasi intermezzo fra il monoteismo ed il politeismo, e ch'ei reputa sia radice a tutte le forme religiose delle razze arye e semitiche. (*Chips from a German Workshop*, tom. I, pag. 341, seg.) *Lo istinto* del Rénan, e la *intuizione* di Max Müller non ci spiegano niente, perchè riducono il problema ad una incognita: nè si comprende la causa di questo istinto speciale e di questa speciale intuizione. Anzi mi sembra, s'io non erro, che si rivochino con altri nomi nei problemi della storia le specie stabili che si tolgono via dalla natura. Codesto istinto che par congenito, cotesta intuizione che par primitiva si formarono poco a poco per una cospirazione di cause complesse, alcune delle quali ci si lasciano indovinare. La critica non nega nè l'istinto nè l'intuizione del monoteismo, ma non li tiene per congeniti, tutt'altro; anzi indaga le cause che determinarono quello stato psicologico che non è dato ma fatto. Gli studi recenti rivelarono un politeismo anteriore al monoteismo ed una tendenza mitologica latente anche nelle razze semitiche. Ma nella mitologia semitica v'era un germe segreto da cui doveva più tardi, traverso esperimenti molteplici, esplicarsi il monoteismo. Belus, Baal, Kemos, Moloch, Adonis, Adonai, sono miti solari: Semiramis, Mylitta, Aschera, Astartè sono miti lunari: ma in tutti i miti semitici prevalse il concetto di forza sovrana non quel di bellezza plastica e feconda; quindi l'immobilità e la rigidezza dell'idea astratta alla viva e varia flessibilità degl'individui estetici. Ecco l'infinitamente piccolo che si annidava sotto la moltiplicità dei miti semitici, e che poco a poco prevalse, li disfece, li incorporò nell'unità grandiosa ma sterile del monoteismo. Del resto Max Müller ne' suoi *Essays on the science of religion*, (pag. 341), come nella sua *History of ancient sanscrit litterature* London, 1860, pag. 588, seg., il Welker, *Griechische Götterlehre*, Göttingen, 1851, tom. I, pag. 129, seg., e Adolfo Pictet, *Les origines indo-européennes*. Paris, 1863, tom. II, pag. 657, seg., esagerarono di molto il monoteismo aryo. Il Pictet specialmente introduce anche negli Aryas un periodo primo di monoteismo dal quale sarebbe uscita più tardi la mitologia. Però le ragioni etimologiche in cui si fonda (pag. 658) mi sembrano poco salde: e d'altra parte, con quella ipotesi non si

quelle razze: era una pugna per la vita, come direbbe Darwin, e dovea vincere la forma più forte, cioè l'arya come più disposta alle esigenze dello spirito umano: la semitica era già destinata fin dal suo primo innestarsi coll' indo-europea a perire poco a poco: l'avvenire del mondo moderno si cova in questo travaglio operoso della storia che espelle da sè qualunque elemento semitico che ripugni alla sua indole varia e progressiva, e fa prevalere la libertà dello spirito alla immobilità delle formole.

Indaghiamo quindi il processo intimo per cui l' ellenismo, il più fedele rappresentante del pensiero aryo, passando da uno stato storico in un altro, s'andò via via trasformando in un contenuto più vasto, e

spiegherebbe l' immensa rivoluzione mitologica che si operò dentro a questo monoteismo anteriore, cioè non si vede come da un concetto astratto ed infecondo dell' essere sia potuta uscire la ricca famiglia dei miti e delle teogonie. Con ciò non si nega che il presentimento di una misteriosa unità non si trovi nel politeismo pagano, ma soltanto che sia potuta uscirne un' intuizione popolare e primitiva di monoteismo a cui giunse appena dopo tanti sforzi la riflessione dei filosofi. Le condizioni storiche dalle quali si svolse il monoteismo sono diverse da quelle che produssero i miti aryani. Un rivolgimento religioso tanto profondo dal monoteismo alla mitologia non si sarebbe potuto effettuare nel grembo dell' unità aryana, e avrebbe anticipato di molti secoli una qualche scissura come quella che venne più tardi dalla rivoluzione iranica di Zarathustra. Argomentare un cangiamento siffatto nella costituzione degl' Aryas da alcune reliquie etimologiche che si porgono a sensi equivoci, e cercare un concetto metafisico ed astratto dell' Essere, che fu effetto di un lungo travaglio di riflessioni bramaniche e greche, là dove non erano che impressioni di una natura ancor vergine, non mi sembra scientificamente sicuro.

attinse a quella maturità ideale che lo infuturò nel mondo moderno.

L'ellenismo, se ben si riguarda, celava in se stesso un'antinomia inevitabile tra il mito e l'idea che ruppe l'unità del mondo classico. A questa unità che ci si porge nei poemi omerici era cagione il compenetrarsi reciproco del mitico e dell'ideale in una forma vivente: dalla concordia dei due coefficienti usciva appunto la religione greca, il più bel paradiso in cui siasi letificata l'anima umana, e che pur dopo tante rivoluzioni del pensiero moderno rimarrà sempre come l'evangelo della bellezza composto da un popolo di genio. L'ellenismo omerico non è soltanto riproduzione della Natura, ma compenetrazione viva tra spirito e Natura. Di qui ne venne quella varia flessibilità, quella mobilità fertile del mito greco, per la quale non si rimaneva mai nello stato medesimo, e si piegava senza sforzo alle nuove esigenze dei poeti perchè non era costretto da nessuna disciplina jeratica, da nessun potere infallibile che circoscrivesse in una formola arrogante la circolazione del pensiero e del sentimento. Non v'ebbero in Grecia quelle tetre e rigide caste fabbricatrici di gioghi e di simboli, che pesarono sul collo di tanti popoli, là nelle valli schiave del Gange e del Nilo, e ordirono le maglie teocratiche in cui s'impigliarono e si strinsero tante vittime umane.

In Grecia, come si scarcera, a dir così, la Natura dalla rude immensità dell'oriente in cui si impedisce e si soffoca in una mole senz'organi, e

si smembra e si dirompe in cento snelli meandri per farvi penetrare la libertà della vita fisica,[1] così si scarcera anche lo spirito ed acquista la prima volta quella libertà interiore e quella fiera iniziativa della coscienza che spezza ogni vincolo che la tiene stretta al passato. Quindi la sua religione non è un sistema di dogmi piovuti da un cielo impossibile ai quali la ragione umana nulla può torre nulla può mettere, ma la vita di quel popolo che creava scherzando l'ideale di se medesimo e riproduceva in forme divine, raggianti di giovinezza olimpica, le sensazioni d'una natura soccorrevole e quasi cognata. Era appunto questa mobilità del genio greco che lo infuturava con tutti i progressi dello spirito umano, e che faceva de' suoi miti una specie di materia duttile che si piegava facilmente ai nuovi stati ideali. Con una pronta e vivace esuberanza di fantasia cangiava domani il contenuto del jeri, e con una stupenda inquietudine, che non hanno se non i popoli ricchi di idee, usciva dal suo stato primiero ed entrava in un'altro più vasto. La vita del popolo greco, come quella degli organismi più fini e più complessi,[2] fu

[1] Herder, *Ideen zur philosophie der geschichte der menscheit.* Leipzig, tom. III, pag. 173. Köppen *Die Religion der Bouddha.* Berlin, 1857, tom. I, pag. 23. Buckle, *History of civilisation in England*, London tom. I, pag. 122. Max Müller *History of ancient sanskrit litterature.* London, 1860, pag. 18, seg. Taine, *Philosophie de l'Art en Grèce.* Paris, 1870, pag. 32, seg.

[2] Ch. Lyell, *Ancienneté de l'homme.* Paris, tom. I, pag. 468. « La vitesse de changement est d'autant plus grande que l'organisation est plus elevée. » Ed Agassiz, *Recherches sur les poissons fossiles,* tom. I, pag. 25 soggiunge : « comme si l'appareil compliqué d'une organisation supérieure ne pouvait pas se per-

più breve di tanti altri popoli, perchè si svolse con un' intensa rapidità di sensazioni agili e creatrici: certi popoli apparirono prima del greco e rimangono ancora attaccati alla storia come organi spenti ed inutili; la loro esistenza non è vita piena, ma vegetazione torpida di creature sonnolente: un minuto di vita ellenica val più che un' eternità di esistenza orientale: chi non consuma non vive, e chi non cangia non consuma, e chi non pensa nè sente non cangia, ma si rimane sempre implicato in se stesso a mo' di polipo inerte che s' attacca allo scoglio. L'ignoranza sola poteva immaginarsi una perfezione infinita nella infinita immobilità, identica sempre a se stessa, figurata in un Essere chiuso nella solitudine eterna, senza moto, senza progresso, senza vita: mummia dell' infinito piantata fuori del mondo come un feticcio adorabile.

Chi non si dimentica non progredisce: e chi non sa rompere le prime fascie in cui fu ravvolto nella sua cuna non è degno di crescere nel destino dei forti. Un popolo che si resta immobile alla riva del passato nè vuol gittare fra le tempeste dell' avvenire il suo vascello, non avrà forse pericoli di naufragio, ma non potrà scoprire giammai la terra lontana del vero: perirà senza gloria impaludato in una morta abitudine di se stesso e non sentirà mai quello spasimo fecondo che dà l' incognito agli ani-

pétuer longtemps sans modifications profondes, ou plutôt comme si la vie animale tendait plus rapidement à se diversifier dans les ordres supérieurs du règne animal que dans les échelons inférieurs. »

mosi intelletti che vi si affacciano, non la penetrante ebbrezza del rinnovarsi alle nuove stagioni del tempo, nè le intime virtù della coscienza umana, eccitate dal pericolo stesso, come su vigorosa incudine ridestarsi dal loro sonno e prendere un'esistenza più alta. Nessun popolo meglio del greco seppe dimenticare se stesso, e nessun popolo fu quindi più novatore del greco, nè improntò di una più vasta effigie l'infinito avvenire. Guai alla Grecia se si fosse, come il paese delle sette riviere, rinchiusa nel suo passato mitologico; sarebbe sparita dalla storia nè più nutrirebbe del suo spirito, come fa, le razze migliori del mondo moderno.

Da questa rispondenza fra il mito e l'idea, da questa cospirazione estetica di tutte le facoltà del popolo greco, uscì l'epopea omerica,[1] capolavoro di quella razza non superato non superabile, in cui Natura e spirito si echeggiano insieme con suono concorde: parola vivente d'un popolo che camminerà per la terra come « raggio inestinguibile.[2] »

[1] E. Zeller, *Die philosophie der Griechen in ihren geschichtlichen entwikelung dargestellet.* Tübingen, tom. I, pag. 36, seg. Vedine le acute osservazioni sull'epopea greca. Welker, *Griechische Götterlehre*, T. II. *Poesie.* Vedi le profonde cose che dice sulla compenetrazione dell'ideale e del reale nella plastica greca.

[2] Pindaro. *Isthm.*, 3. (Ediz. 3, th. Bergk. Lipsia, 1866, pag. 257.)

« τοῦτο γὰρ ἀθάνατον φωνᾶεν ἕρπει
εἴ τις εὖ εἴπῃ τι καὶ παγκάρπον
ἐπὶ χθόνα καὶ
διὰ πόντον βέβακεν
ἐργμάτων ἀκτὶς καλῶν ἄσβεστος αἰεί. »

Ma in questo ellenismo omerico si insinuò poco a poco un germe che corruppe la fresca serenità dei miti primitivi. La scuola troppo simbolica del Kreuzer, lo teneva effetto di una latente virtualità mistica che ricevuta in retaggio dai primi Pelasgi, continuasse senza spegnersi, benchè mortificata in quella esuberanza delle forme mitologiche che prevalsero nei tempi omerici, e si risvegliasse rieccitata dalle nuove condizioni storiche in cui si trovò l' ellenismo da Omero a Pindaro. In tale ipotesi le dottrine orfiche non altro sarebbero che il riprodursi con altre forme del rude misticismo pelasgico.

Io non credo a queste tendenze mistiche dell' ellenismo primitivo, a questa specie di orfismo recondito che si manifesta d' un tratto portando nella mitologia greca una rivoluzione religiosa che ne cangiò il contenuto. L' elemento mistico dell' ellenismo è un elemento straniero, è un innesto più tardo di idee orientali: quelle idee hanno, per così dire, un altro sangue dal greco, nè potevano uscire dalla contemplazione animata e plastica d' un popolo che creò la giovinezza olimpica della vita, e concentrò l' esistenza nelle forme terrene, senza curarsi troppo del problema della vita, nè fantasticare sui rinnovamenti possibili d' oltretomba. [1]

[1] Giulio Girard in una dotta opera uscita di fresco, *Le sentiment religieux en Grèce, d'Homère à Eschile* (Paris, 1860. Vedi l' *Introduzione*, pag. 7, seg; e specialmente i capitoli sull' orfismo, pag. 211, seg.) introdusse nel politeismo greco una misticità severa, una preoccupazione dolorosa dell' umano destino, ed una profondità d' ispirazioni religiose che ripugnano alla sua

Quelle tetre meditazioni sulla palingenesi e sulla metempsicosi non potevano pullulare che negli spi-

natura. A leggerlo ti sembra che da Omero ad Eschilo il popolo greco non abbia fatto che rimeditare il problema della vita e cercarvi la chiave di quell' incognita eterna che sfugge alle indagini umane. La tragedia greca, secondo l' opinione del Girard, uscì tutta quanta da questa preoccupazione del destino umano nè sarebbe altro che un modo di risolverlo. L' orfismo per lui si trova essere l' esplicazione dei germi omerici, e il mito di Bacco la rivelazione dei grandi misteri d' oltretomba. Ma gli studi recenti sulle origini bacchiche della tragedia greca ci apprendono il contrario di quello che insegna il Girard: non v' è nessuna idea filosofica, nessuna preoccupazione del destino umano, ma soltanto una reminiscenza del *sôma* o *asclepias acida* degli Aryas trasformata in un mito ellenico: il ditirambo, qualunque ne sia l' origine etimologica, non è altro che l' espressione lirica di quell' entusiasmo interiore dei pensieri che accompagnava le libazioni dionisiache. L'innesto delle idee orfiche venne più tardi, e l' entusiasmo bacchico fu simbolo di intendimenti cosmici e mistici che non appartenevano al genio greco, e aperse l' adito alle dottrine della metempsicosi e della palingenesi, che si consertarono al ciclo delle leggende di Bacco. Nè per ciò si nega che nella mitologia greca, come vedremo più sotto, non ci fossero alcune, a così dire, intermittenze melanconiche: ma tutto questo era relegato in un fondo lontano, non vi spiccava nè vi si avvertiva in mezzo a quella sana giocondità di fanciulli robusti: erano ombre che sparivano tosto se osavano farsi avanti e sedere al banchetto della vita ellenica. « Ce qui caractérisait, scrive stupendamente il Rénan, la religion du Grec c'est le manque d'infini, de vague, d'attendrissement, de mollesse féminine: la profondeur du sentiment religieux allemand et celtique manque à la race des vrais Hellènes.... La gravité fanatique des Latins déplaît à ces races vives, sereines, légères. L'infirme n'y est pas abattu: il voit doucement venir la mort: tout sourit autour de lui. Là est le secret de cette gaieté divine des poëmes homériques et de Platon: le récit de la mort de Socrate dans le *Phedon* montre à peine une teinte de tristesse.... C'est une race superficielle, prenant la vie comme une chose sans surnaturel ni arrière-plan.... Il était

riti quasi consunti dai simbolismi teocratici, che stagnavano malaticci e sonnambuli nei tristi cimiteri d'oriente: sono epopee mezzo filosofiche mezzo mistiche uscite da una sentimentalità morbida e inerte: quei contemplanti non aveano organi sani e presti a trasmettere all'anima le scosse feconde della natura allettatrice, riproducendole in forme viventi e serene: aveano pupille abbacinate e fiacche da non poter cogliere che le ombre, e si fissavano nell'oscurità della tomba con una senile compiacenza di moribondi. Quando queste dottrine, o a dir meglio, questi sogni da infermo entrarono nell'ellenismo, esso cangiò natura, tanto è vero che non appartenevano a lui: in ogni modo non fu che più tardi che l'orfismo con le sue orgie bacchiche, col suo panteismo ascetico, co'suoi cicli di espiazioni oltramondane corruppe il primitivo ellenismo, e preparò quel dissidio tra lo spirito e la natura che il cristianesimo prese da lui e perpetuò per tanti secoli come una dottrina infallibile.

une chose que ces enfants exquis ne pouvaient nous apprendre: le sérieux profond, l'honnêteté simple, le dévouement sans gloire, la bonté sans emphase.... Le Grec nous paraît toujours un peu sec et sans cœur: il a de l'esprit, du mouvement, de la subtilité; il n'a rien de rêveur, de mélancolique. Nous autres, Celtes et Germains, la source de notre génie c'est notre cœur. Au fond de nous est comme une fontaine de fées, une fontaine claire, verte et profonde, où se reflète l'infini. » *Saint Paul.* Paris, 1869, pag. 202, seg. *Les Apôtres.* Paris, 1866, pag. 324, 328, 329. Vedi pure Zeller, *Die Philosophie der Griechen* Tübingen, tom. I, pag. 94. Taine, *Philosophie de l'Art en Grèce.* Paris, 1870, pag. 37. Cherbuliez, *Un cheval de Phidias.* Paris, 1864, pag. 129, seg.

Con tutto ciò nel seno stesso dell'ellenismo, per interiore e necessario esplicamento, appariva un'antinomia tra il mito e l'idea: mano mano che lo spirito greco spiccavasi dalle tradizioni mitologiche, si accorgeva che quel nuovo ideale composto dalla riflessione interiore discordava da quel mondo fantastico; le deità germogliate dal mito non bastavano più come tali alla ragione che cominciava a presentire in sé stessa qualcosa di più divino che quelli individui divini che aveva adorato fin qui. Da ciò quei primi conati di un razionalismo ancor timido,[1] il quale, già conscio di quel dissidio nascente, provavasi a conciliarlo in un sentimento più vasto, e risecando dal contenuto mitico ciò che ripugnava alla ragione, e innalzando fino alla ragione il mondo dei Numi, accorciava la distanza fra l'ideale della coscienza e le tradizioni, venerabili ancora, della mitologia. E se Pindaro canta nella prima Olimpica:[2]

[1] Ott. Müller, *Geschichte der griechische Litteratur*. Breslau, 1841, tom. I, pag. 114. Grote, *History of Greece*. London, 1862, cap. 16, pag. 364, seg.

[2] Pindaro, *Olymp.*, I, (ediz. 3. Th. Bergk. Lipsiæ, 1866.)

« ἦ θαύματα πολλὰ καί πού τι καὶ βροτῶν
φάτις ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον
δεδαιδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις ἐξαπατῶντι μῦθοι
χάρις δ' ἅπερ ἅπαντα τεύχει τὰ μείλιχα θνατοῖς
ἐπιφέροισα τιμὰν καὶ ἄπιστον ἐμήσατο πιστόν
ἔμμεναι τοπολλάκις.
ἁμέραι δ' ἐπίλοιποι
μάρτυρες σοφώτατοι. »

Come si vede dal modo con che ho tradotto il testo di Pindaro, io leggo col Bergk, e col Mommsen φάτις, non φάτιν col Böckh, collo Schneidewin col Friedrich. Ma non prendo col

« I miracoli non son rari, e avviene di spesso che la menzogna, ordita con varie forme sui miti, travii le menti degli uomini al di là del vero: la grazia che fa dolce ogni cosa ai mortali suggella col suo lume l'inganno, e presta allo incredibile una larva di fede; ma l'avvenire sarà testimonio più saggio: » tu senti che un nuovo ideale si va facendo nella coscienza alle norme del quale ei giudica e corregge quella realtà mitologica in cui crede ancora, ma che vorrebbe accostare alla ragione già consapevole

Mommsen il φάτις come forma contratta di accusativo plurale di che non abbiamo esempi sicuri, nè col Bergk come forma contratta di nominativo plurale per la stessa ragione, ma come una forma arcaica di accusativo plurale per φάτινς, perdutosi, come spesso, il ν, di cui abbiamo una reliquia nel πόλις di Erodoto (V. Curtius, *Erläuterung zu meiner Griechischen schulgrammatik*. Praga, 1863, pag. 61). Il Bergk (op. cit., pag. 16 nota) che si ostina a prendere il φάτις come un nominativo plurale, trova naturalmente un intoppo nell'altro nominativo δεδαιδαλμένοι μῦθοι, e quindi vi suppone senza ragione una struttura diversa, e torce e ritorce i vocaboli per cavarne alla meglio un costrutto che non mi sembra probabile. Il concetto di Pindaro è questo, s'io non erro, che nei miti v'è uno sdrucciolo pericoloso se non si contengono dalla riflessione nei confini del vero, e vi si lascino venir su quelle menzogne che seducono le menti degli uomini. Ciò si collega con tutte le parti dell'ode, ed esprime lo stato psicologico del poeta che rispondeva allo stato del suo tempo, in cui la riflessione cominciava appena a correggere i miti, ma non se n'era staccata. Il mito era ancora una realtà obiettiva per Pindaro, una verità quindi: non era il mito che sviava le menti, ma la menzogna che sovrapponevasi al mito, e che bisognava tor via. Per ciò non veggo un'altra spiegazione probabile se non traducendo il φάτις βροτῶν « menti degli uomini » in senso subiettivo di opinioni, giudizi, pensieri, e prendendolo come forma arcaica di accusativo plurale.

di se stessa, e in parte anco ribelle. In fatti appena che la ragione umana si trova la prima volta in dissidio colle tradizioni religiose, nè osando staccarsi dalle prime sue fedi, tenta di conciliarle con se medesima, non s'accorge forse che è già ribelle pur sotto alla forma religiosa del sentimento, e che i poli della coscienza sono cangiati; poichè non è la coscienza che si sottordina al mito, ma piuttosto il mito che si sottordina e si corregge dalla coscienza. È appunto cotesto stato di mitico idealismo che, quasi germe recondito di rinnovamenti vicini, Pindaro ci manifesta nelle sue liriche: il contenuto religioso non v'è rimosso ancora, tutt'altro, ma non è più il contenuto omerico: quel mondo di celesti contemplato coll'intuizione animatrice dei rapsodi jonici, comincia ad annebbiarsi in un vago crepuscolo che ne toglie i confini; quei portenti dell'immaginazione fresca e serena che creava con libero scherzo una famiglia di deità sollazzevoli, si fanno incredibili, e contro ai facili inganni del passato s'invoca la testimonianza più certa dei giorni venturi.

Ed i « giorni venturi » chiamati da Pindaro, non tardarono a farsi avanti.[1] La ragione filosofica era entrata in un più vasto concetto della Natura. Era-

[1] G. Grote, *The Plato and the other companions of Socrates*. London, 1865, tom. I, pag. 56, seg. Welker, *Griech. Götterlehre*, tom. II, pag. 2, le acute osservazioni sull'epoca di Aristofane ed Euripide. Vedi Zeller, *Philos. der Griech.*, pag. 362, seg. e Grote, *History of Greece*, tom. VI, cap. 68, pag. 130, seg. le cose stupende che dicono intorno a Socrate e lo stato critico del suo tempo.

clito, fra gli altri, avea presentito la gran legge moderna del trasmutarsi reciproco delle forze e delle forme fisiche: Democrito la necessità delle cose: alla Natura furono, a così dire, sottratti gli individui divini, ed il reale apparve qual'è senza interventi di libere cause. L'antagonismo non era più latente e timido, ma franco ed aperto: quinci la Natura e quindi il Mito, il mondo della ragione e il mondo delle tradizioni, gli Iddii delle cose e lo Iddio dello spirito. Quel contrasto intimo, tenace, inevitabile in cui si trovava la coscienza colla tradizione mitica che pervadeva omai tutte le parti dell'ellenismo, ci avverte che la rivoluzione critica è quasi matura. Socrate, malgrado le sue cautele eclettiche, le sue postume adorazioni pagane, le sue repugnanze strane alla investigazione scientifica, rappresenta il nuovo stato dell'ellenismo. Egli era, benchè devoto, un ribelle di spirito: nella sua coscienza da santo s'era formato un ideale che repugnava alle tradizioni mitologiche del suo tempo. Ben è vero che Socrate non osò rompere colla tradizione, ma nel suo pensiero temperato da una prudente ironia s'infuturava la rivolta: i Numi non erano che forme diverse e simboliche di quel « divino » che sentiva ragionargli dentro di sè e che adorava nel tempio segreto dello spirito. L'uso mezzo devoto e mezzo scettico che Platone fa spesso dei miti, deriva da Socrate, ed avea radice in questo stato di cose.[1]

[1] V. Zeller, op. cit. Grote, op. cit. Max Müller, *Chips of Germ. Work.* tom. II. *Comparative Mythology.* Cousin, *Œuvres de Platon*, Paris, tom. I. *Introduction.*

Alfine Epicuro compì questo moto critico della riflessione greca, e ruppe arditamente e per sempre l'unità del paganesimo antico. Gli Dei furono recisi dalla vita della Natura e collocati in un Olimpo inaccessibile, come arnesi inutili alla coscienza dell'uomo ed alle leggi dell'universo. La Natura creatrice apparve nella sua grandezza terribile, la fatalità delle leggi tenne il luogo delle azioni individuali: i Numi non erano più che Nomi, *Numina Nomina*, perchè staccati dal sentimento religioso che gli avea fatti vivere. Il dissidio fra il mito e la ragione era insuperabile, l'epopea mitica spenta per sempre, e Omero si sarebbe velata la testa per non mirare travolte negli abissi della ragione le creature olimpiche de' suoi rapsodi. L'ellenismo avea quindi ricevuto una serie di modificazioni profonde quando penetrò nel mondo latino, e non è mai, credo, avvertito abbastanza questo vario sovrapporsi di stati diversi nell'apparente unità dell'antico ellenismo: senza di che non si potrebbe comprendere il formarsi della letteratura latina, nè discernere quello che in essa v'ha di proprio e di nuovo da quello che v'ha di greco e di imitato, e cogliervi il trapasso delle idee e dei sentimenti da uno stato psicologico ad un altro.

Giacchè come le specie intermedie hanno un valore massimo agli occhi del naturalista, perchè rivelano in se stesse il lento e graduato cangiarsi degli esseri, accusando quasi sul vivo la *selection* della Natura, così chi esamini addentro nel contenuto latino, vi troverà quella fisionomia complessa che tiene del

mondo antico e del nuovo. Quando l'ellenismo penetrò nella religione romana esso era già corso per diversi stati, e da Omero ad Epicuro un lungo travaglio di riflessione ne avea rese impossibili certe forme ed introdottivi i germi di certe altre. Lucrezio quindi, come discepolo di Epicuro, non poteva più darci l'epopea mitica al modo di Omero, perchè quell'epopea non era possibile: la Natura era uscita dai miti, nè potevansi più riprodurre quegli individui divini che sono come gli organi per cui si dirama la vita epica.

Di questa interiore discordia che travagliava il mondo ellenico si risentono i miti latini. Difatti sopra gli antichi strati della mitologia romana s'erano poco a poco sovrapposti gli strati ellenici, ma senza potersi fondere in un nuovo sistema: così che da una parte i miti nazionali mancavano di quell'individualità plastica che li disponesse all'epopea, tanto che chi fosse disceso giù giù fino al primitivo del mito vi avrebbe trovato la fredda astrazione delle forze fisiche e il difetto di virtù generativa, avvertito sagacemente dal Mommsen; [1] e dall'altra l'innesto forestiero s'era messo troppo tardi, cioè quando i miti erano già disfatti dalla riflessione filosofica che avea loro tolto ogni contenuto ideale e plastico nella coscienza del popolo greco.

L'epopea della Natura e delle sue metamorfosi eterne era la sola possibile per un poeta di genio, e Lucrezio tentolla. Una divina ebbrezza di spavento

[1] Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, tom. I, pag. 173.

lo prende e lo esalta sopra se stesso in quella nuova ed immensa contemplazione di cose:

His ibi me rebus, quædam divina voluptas
Percipit atque horror. [1]

Ei si fa via degli ostacoli, il tirso acuto della gloria lo stimola, e tu senti palpitare sotto a' suoi versi un cuor di poeta:

Nec me animi fallit, quam sint obscura: sed acri
Percussit thyrso laudis spes magna meum cor:
Et simul incussit suavem mi in pectus amorem
Musarum, quo nunc instinctus mente vigenti
Avia Pieridum peragro loca nullius ante
Trita solo, juvat integros accedere fontis
Atque haurire, juvatque novos decerpere flores
Insignemque meo capiti petere inde coronam,
Unde prius nulli velarint tempora Musæ. [2]

Gl' Iddii se n' erano iti dal loro Olimpo in ruina, ma sorgeva lo spirito umano più grande di quell' Olimpo e di quegli Iddii che avea fabbricati a sua somiglianza colla feconda spensieratezza del sentimento. L' Olimpo di Lucrezio ti pare un' ironia

[1] Lucrezio, *De Natura rerum*, Lib. III, v. 28. « A questo spettacolo di cose mi prende una ebbrezza di spavento che parmi divina. »

[2] Lucrezio, op. cit., Lib. I, v. 922, seg. « Cose oscure, io non mel taccio, son queste: ma una speranza grande mi percosse col tirso acuto della lode, e m' entrò nel petto un giocondo amor delle Muse, che mi sospinse il vivido ingegno a mettermi su pei chiusi sentieri delle Pieridi, non tocchi da vestigio d' uomo. M' è dolce accostarmi alle fonti ancor vergini, e inebriarmi: m' è dolce dispiccar fiori novelli e farmene al capo una corona di gloria che le Muse non sospesero ancora intorno le tempia mortali. »

dell' omerico: appendice inutile della Natura campata in una lontananza vaga, quasi falso miraggio disteso nel fondo del deserto, a cui guarda sorridendo il viator consapevole. Non è concilio d' immortali raggianti, « come schiera di perle conserte ad un filo » [1] ma albergo di forme sonnambule in cui s'è stanca ed esausta l' onnipotenza dei miracoli e il sacro tumulto della vita creatrice. Non v' è più la coppa odorata in cui Ebe, fresca di pudore e di grazia, mesceva l'ambrosia, non il riso inestinguibile che si aggirava per le sale echeggianti dopo le querele e gli sdegni, non l' arpa di Apollo e le canzoni delle Muse e le danze e i talami. Perì tutto quel bel paradiso di Omero: e la sfinge, l' eterna sfinge, drizzata sulla soglia d' abisso, interroga gli uomini e gli Dei moribondi che le passano innanzi per far luogo ad altri uomini e ad altri Dei moribondi.

[1] Baghavad-Gita, (ediz. G. Schlegel, Lec. III, pag. 37.)

« Mayi sarvamidam protam sutre maṇigaṇá iva. »

CAPITOLO III.

Politeismo delle idee.

Lucrezio non parla mai di Platone, benchè spesso accenni agli altri sistemi dei filosofi greci. Donde questo silenzio? sarebbe forse, come tiene il Martha,[1] perchè Lucrezio non conosceva il sistema platonico ed era poco addentro nei segreti della dialettica? Veramente mi par poco probabile che un ingegno tanto erudito e tanto indagatore ignorasse del tutto un sistema che non era ignoto a veruno tra i cultori della scienza ellenica. Io reputo per contrario che Lucrezio sdegnasse Platone appunto perchè il suo sistema, se tale può dirsi, non gli pareva scientifico. Quello idealismo campato in un mondo astratto, quello stuolo di esseri spiritali nascosto al di là delle cose, non altrimenti poteva mostrarsegli che come una fantasia filosofica. Nè so dargli torto: giacchè il platonismo se da una parte era un progresso sulle rozze cosmogonie tentate dalla riflessione adolescente, chiudeva dall'altra lo spirito umano in quei miti

[1] C. Martha, *Le poëme de Lucrèce*. Paris, 1869, pag. 56, seg.

dell' astrazione che gli rimasero e pur troppo gli rimangono ancora sì tenacemente radicati, da potersene appena disvellere dopo lo sforzo dei moderni metodi. Lucrezio ruppe arditamente con quello spiritualismo eclettico uscito da Socrate ed ordinato a sistema dall' arguta dialettica di Platone; vi dovea scorgere un pericoloso sdrucciolo a nuovi traviamenti, e lo addentellato ad una superstizione speculativa non meno funesta della religiosa.

Questa separazione dal Platonismo, e questo ritorno ad una scienza della Natura che ci si mostra in Lucrezio, non mi sembra notato abbastanza. Qui c' è tutto un concetto nuovo del mondo, diverso da quello che affaticò per molti secoli indarno gli Edipi della metafisica. Collocati a grande distanza da Platone e da Lucrezio, dopo tanti rivolgimenti del pensiero e della coscienza, esperti per tanti naufragi filosofici, possiamo meglio comprendere questi due modi dell' indagine umana, che, con altre forme e con altri nomi, si ripetono pure oggidì, cioè spiritualismo e materialismo, idee e cose, esperienza e dialettica; dove come in un campo chiuso duellarono, senza frutto, i più vigorosi intelletti dell' evo antico e moderno.

Dopo tre secoli di scoperte nel giro della Natura e della storia il Platonismo tramonta senza speranza di rinascita: l' ostinarvisi ancora, come fanno taluni, non avrebbe alcun pro, mentre da tutte le discipline moderne rampolla quel concetto delle cose a cui si informa il Poema di Lucrezio. Pur gioverebbe assai per la storia dello spirito umano il venire segnando que-

sto avvicendarsi dell'astrazione e del sentimento nelle ricerche scientifiche; vedrebbesi, io credo, che se il sentimento fu dannoso alla severa imparzialità della disamina, non lo fu meno l'astrazione, giacchè, pur troppo, uno strascico di Platonismo impaccia ancora la via della scienza. Volentieri concedo che, senza preparazione mitologica la razza arya non avrebbe forse avuto quelle feconde rivoluzioni che l'hanno fatta la più progressiva della terra, e sarebbe rimasta probabilmente priva di quelle grandi epopee metafisiche in cui si manifesta cotanta virtù di pensiero speculativo; ma, comunque sia, questa soverchia tenacità del mito le ha fatto assai lungo e difficile il cammino della ragione. Malgrado lo sforzo di tanti filosofi per uscire da quel politeismo mitologico che teneva le menti in un falso concetto del mondo, tuttavia non minore sforzo ci vuole per uscire da quello che chiamerei « politeismo delle idee » che siede ancora in un Olimpo astratto, davanti al quale si chinano, impotenti a scuoterne il giogo, molti intelletti che pur si tengono liberi. Dobbiamo quindi ammirar fortemente il genio divinatore di Lucrezio che se ne seppe disviticchiare molti secoli prima di noi, e con un ardimento che ancor sembra temerità, preparare una scienza della Natura al di fuori dei miti, al di fuori delle astrazioni. Cerchiamo dunque qual fosse questo politeismo delle idee che Lucrezio seppe tor via d'un colpo dal suo Poema.

Il politeismo delle idee era, chi ben guardi, un progresso sull'antico politeismo mitologico; tu ci

vedi lo spirito umano uscito appena dal concetto poetico ma rozzo degli individui divini. Il mito, come abbiamo già visto, sotto la riflessione filosofica si cangiò nel concetto di forze della Natura;[1] il mondo degli Dei si risolse nel mondo immobile ed astratto della scuola eleatica, o nel mondo mobilissimo e fenomenico della eraclitea, alla quale si conserta il sistema di Democrito, di Epicuro, e di Lucrezio. Sorvenne la dialettica di Platone che tentò di coordinare i fenomeni in leggi, trovò queste leggi nelle idee, e queste idee recise del tutto dalle cose, anzi ne fece i principii fattivi delle cose medesime; così che il politeismo mitologico si convertiva, a quel modo, in un politeismo ideale, l' epopea mitica in una specie di epopea astratta, quasi seconda coscienza di quel mondo che uscito dalla Natura riecheggiava con altra voce nella ragione. Rapsodo incomparabile di questa epopea era l' armonioso alunno di Socrate: i suoi dialoghi dalla parola alata e leggera, composti nei greci giardini, lungo le fresche correnti dell' Ilisso o sotto i portici ombrosi d' Atene, potrebbero dirsi l' inno più bello che la ragione ispirata cantasse prima di tramontare per sempre da quel sereno orizzonte dal quale era sorta.

Da Platone comincia quell' idealismo che, variamente inteso e variamente atteggiato, dominò per tanti secoli nella speculativa: ma, si badi, non è l' idealismo moderno, cioè a dire, non è subiettivo al modo di Kant, ma obiettivo, come lo Zeller dimo-

[1] Vedi Grote, *History of Greece*, London, 1862, p. 305, segg.

stra nel suo capolavoro sulla filosofia greca: [1] e sarebbe errore gravissimo il non discernere questi due aspetti diversi dell'idealismo antico e del moderno. Le idee di Platone erano *cose* spiccate dai fenomeni, preesistenti ai sensi e campate in un mondo anteriore al fenomenico, anzi prodotto da esse. Sole erano in sè e per sè, risplendenti di lume congenito che si riverbera, dove più dove meno, nei sensibili stessi: il fenomeno non è nè intelligibile nè veramente esistente se l'idea nol rischiara e rischiarandolo nol pone. Quindi il platonismo ruppe la vivente unità del mondo classico, introdusse il dissidio tra il reale e l'ideale, tra la materia e lo spirito: la vita fu scissa in due parti, preparando così la funesta dualità del misticismo cristiano.

Lo Zeller [2] avvertì acutamente questa discrepanza profonda tra lo ellenismo e il cristianesimo, chè nell'uno è concordia dello spirito colla Natura, nell'altro antinomia. La sua opinione è vera fino ad una certa epoca dell'Ellenismo, cioè fino a che restò intatta quella unità che forma la bellezza del pari che il limite del mondo classico. Ma rotta una volta, come nota egli stesso, l'Ellenismo non potè più riannodarla in una conciliazione più vasta, dibattendosi indarno nella dualità.

Ora nel Platonismo l'unità del mondo greco non c'è più, le idee sono fuori dei fenomeni, quindi il reale si sottordina all'ideale, la Natura allo spi-

[1] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, tom. I, pagina 103, seg.

[2] Zeller, op., cit., tom. I, pag. 94, segg.

spirito, e tu vedi quanto sia lieve il passo alle dottrine mistiche le quali più tardi s'innestarono sul tronco platonico. Dal platonismo ellenico all'alessandrino, e da questo al cristianesimo dell'evo medio, io non vedo che lo esplicamento interno, graduato, inevitabile di un medesimo germe. Nè il cristianesimo certo male si appose incorporando, come fece, in se stesso tanta parte di dottrine platoniche; quell'assimilazione era effetto di una specie di affinità ideale che manifestavasi nei due sistemi i quali s'accordarono in un misticismo comune, e, rompendo l'unità della vita pagana, crearono « il di là » dello spirito, quel di là misterioso a cui, siccome a polo non visto, si volgeano con attraimento accorato le anime stanche dallo scetticismo impotente delle scuole, tormentate dai sociali naufragi, e sitibonde di adorazione e di lagrime.

Il Platonismo trasferì dunque il mito dalla fantasia nella ragione, introducendo con questo un nuovo politeismo astratto che innestandosi nel cristianesimo, cospirò più di quel che si crede nel formarsi dei dogmi cattolici, l'elemento metafisico dei quali ci viene in gran parte da lui. Queste idee fattrici, immobili, eterne, questa specie di madri, come direbbe Göthe,[1] della vita universale, costituivano la realtà verace: il fenomeno era reale secondo che più o meno prendeva delle idee: quindi la vita non era altro che una ascensione verso di quelle, una

[1] Ognuno conosce le *Madri*, nella seconda parte del *Faust:* scena stupenda per terribilità fantastica, ove Göthe idoleggia

partecipazione fuggitiva dello stato ideale anteriore al suo discendere nel corpo: l'uomo deve dislegarsi dai sensibili come da una catena dolorosa, per tornarsene alla piena libertà delle idee. Il corpo è una tomba dello spirito, il mondo una specie di carceriere delle anime piovute per desiderio improvvido di peccato a macularsi quaggiuso, abbandonando i sereni consorzi della Psiche cosmica: il termine della vita è fuor della vita: il presente un lungo gemito di vivi sepolti che tentano di spezzare i suggelli tenacissimi della carne, e sottrarsi all'ignominia dei sensi. [1]

quelle monadi eterne della Natura che son, quasi a dire, l'embrione profetico delle forme infinite per cui si traveste.

. . . . in tiefsten allertiefsten grund
Bei seinem dasein wirst du die Mütter sehen:
Die einem sitzen, andre stehen und gehen,
Wie' s eben Kommt: gestaltung, umgestaltung,
Das ewiges sinnes ewige unterhaltung,
Umschwebt von bildern aller creatur.

Anche oggi riappariscono ogni tanto le idee platoniche nelle scienze naturali. Le troverai per esempio, con tua sorpresa, nel *Manuel de Physiologie* di Giovanni Müller, uno dei più grandi fisiologi della Germania. Tom. II, pag. 448.

[1] Vedi fra gli altri dialoghi il *Fedone* in cui meglio si mostrano le tendenze mistiche del platonismo, e la sua affinità ideale colle dottrine orfiche. Fermati specialmente sull'undecimo e duodecimo capitolo (Ediz. God. Stalbaum. Göthæ, pag. 66, segg.), e vi troverai esposta la dottrina della *Catharsi* come l'unica via per giungere al vero; dottrina che penetrò più tardi nel cristianesimo, e si svolse nelle scuole ascetiche del medio evo. Vi sentirai come un soffio di idee che non potevano appartenere al genio greco così plastico, così leggero, così amoroso della vita e del corpo. Tu hai nel *Fedone* i germi di tutta

Ecco per che modo il platonismo nel suo sistema medesimo era condotto a disfare l'unità estetica della vita greca, e scindere le cose in un dualismo non conciliabile, preparando la tetra ascetica dei tempi di mezzo. Il germe c'era, nè vi mancava che la logica del sentimento, che venne più tardi a fabbricare sulle rovine della vita antica la severa epopea d'oltretomba. Coloro che vagheggiano ancora l'ellenismo a guisa di un rifugio sano dalle dottrine malaticce del medio evo, e lamentano tutti questi secoli di cristianesimo come un immenso traviamento della ragione, dovrebbero, parmi, intendere un po' meglio le variazioni dell'ellenismo stesso: s'accorgerebbero allora che l'elemento mistico vi s'era introdotto da un pezzo, che nel periodo platonico s'era già fatto quel dissidio intimo fra le idee e le cose, tra la Natura e lo spirito, e che fu appunto nel platonismo ellenico una delle cause fattive del cristianesimo.

Cotesto politeismo di idee si trova nella poesia di Virgilio, in cui più di tutti i poeti latini tu senti l'aura platonica e, direi quasi, un'anticipazione di

l'ascetica cristiana: il corpo reputato una specie di carcere da cui bisogna slegarsi, una insipienza da cui convien rinsavire, una ignominia da cui t'è d'uopo purgarti. Pare che San Paolo abbia rubate le frasi a Platone quando sospira alla liberazione dal suo corpo di morte, quando se ne sente gravato come d'un peso (vedi la lettera ai Corinti, c. 5), e vorrebbe disfarsene e respirare più liberamente. Anche Platone dice lo stesso καθαροὶ ἀπολλαττόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης e desidera una ψηχήν.... εκλυομένην ὥσπερ ἐκ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος.

cristianesimo. Il suo Poema teneva una maggiore affinità con quel nuovo stato degli spiriti, ma è più lontano dalla coscienza moderna. Virgilio si compiace nel mito filosofico e lo adopera stupendamente ne' suoi fini di poeta: quella dualità tra lo spirito e la materia, tra l'idea e il fenomeno, gli suggerì il grande episodio del sesto libro dell'*Eneide*, in cui il mito platonico della preesistenza delle anime consertato alle dottrine orfiche d'oltretomba,[1] accusa in Virgilio un seguace di quelle tendenze mistiche alle quali era già pronto il predominio dell'avvenire. In Lucrezio per contrario la dualità della vita è tolta via del tutto, l'antagonismo tra lo spirito e la materia si perde nella più vasta unità dell'infinito cosmico. In esso non v'hanno due mondi distinti, anzi divisi, quello delle idee e quello dei sensi, ma la

[1] A. Maury, *Histoire des Religions de la Grèce antique*. Paris, 1859, tom. 3, pag. 300 segg. L'*Orphisme* — G. Girard. *Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschile*. Paris, 1869, pag. 211, segg. *Orphisme*. Virgilio nel mito filosofico del sesto dell'*Eneide*. (ediz. Ribbeck, tom. III), espose in versi mirabili le dottrine orfico-platoniche della *Catharsi*:

Principio cœlum ac terras camposque liquentes
Lucentemque globum lunæ titaniaque astra
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem et magno se corpore miscet.
Inde hominum pecudumque genus vitæque volantum
Et quæ marmoreo fert monstra sub æquore pontus.
Igneus est ollis vigor et cœlestis origo
Seminibus, quantum non corpora noxia tardant
Terrenique hebetant artus moribundaque membra;
Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, neque auras
Dispiciunt clausæ tenebris et carcere cœco.

eterna energia della creatrice Natura, e le forme e le forze che si trasmutano con vicenda operosa. Non hai esistenze soprasensibili, non spiriti anteriori alla materia: le idee fattrici di Platone scomparvero del tutto dal Poema lucreziano, nè ti resta nel mondo che un fenomeno di moti. Noi vedremo più sotto i difetti di questa dottrina, ma non si può disconoscere che è molto più scientifica che quella di Platone. La materia platonica, inerte, passiva, specie di mole confusa sulla quale travaglia un mistico demiurgo che la va fingendo dietro i tipi esemplati che le preesistono, è piuttosto un mito dell' astrazione che una verità scientifica. Per contrario la materia di Lucrezio ha una virtù recondita che la fruga e la stimola in un moto perenne, molteplice, fecondo: l' universo esce da quella per interiore necessità di leggi costanti. Questo concetto risponde meglio alla realtà che quello dell' Ile platonica: con esso meglio s' accordano le più recenti scoperte delle scienze fisiche le quali hanno già spazzato via dalle cose quello stuolo inutile di idee campate fuori di esse, e dalle quali sarebbesi generata la vita del mondo.

Eppure, malgrado tutto ciò, nel Platonismo s'era intravveduta confusamente una gran verità, e, in un certo senso, questo sistema era un progresso sulle dottrine cosmiche dei filosofi greci. Non è la dialettica ciò che forma la gloria imperitura di Platone, tutt' altro; io credo la sua dialettica un vero regresso scientifico, poichè non giovò ad altro che a comporsi quel

mondo d' intelligibili reciso dai fenomeni ed anteriore ad essi, che la scienza moderna rifiuta come un mito filosofico. Ma Platone, a suo modo, presentì che le vere leggi delle cose sono le idee. Questa intuizione dell' idea che balenava davanti al suo genio, e nella quale egli ostinossi a riconoscere il vero principio dei fenomeni, era un' intuizione spostata, se m' è lecito a dire, ma non falsa: giacchè più si discopre nel giro delle scienze fisiche, chimiche, e fisiologiche, più si fa manifesta una idea latente che gli genera e gli esprime e gli organizza: non fu dunque la rivelazione dell' idee ma la loro dialettica che viziò da capo a fondo il sistema platonico.

Il filosofo ateniese vide acutamente che senza idee non si spiegano le cose, ma non vide, e forse era troppo presto, che l' idea non è fuor dalle cose ma dentro di esse; che il reale si compenetra con intima reciprocanza nell' ideale: che ciò che muove, forma, e trasmuta il reale è una idea, e che senza di questa niente si spiega perchè niente si fa.

Lucrezio si staccò dalle idee preesistenti, nè fermossi alla materia astratta di Platone e di Aristotile, rasentando le scoperte moderne col suo concetto della Natura: ma, come vedremo più sotto, l' elemento meccanico soverchia troppo sull' ideale, per cui il sistema lucreziano presenta una grave lacuna che la scienza dee compiere. Un' idea fuori della materia non c' è, come non c' è materia senza un' idea: ogni fenomeno, qualunque ne sia l' indole, non è altro che una virtualità ideale di forme fisiche e storiche le quali si vanno esplicando sotto l' azione

misteriosa del tempo. Uno sviluppo meccanico di soli moti non basta a spiegarci le forme diverse e complicate del mondo; giacchè il progresso non si fa col sovrapporsi di moti a moti, ma col disporsi dei moti in forme sempre più vaste e più alte: il progresso è il reale medesimo che disuggella poco a poco la sua interiore energia. Però, si badi, cotesta energia non gli vien da un di fuori in un punto del tempo che si spicca da una eternità silenziosa ed inerte; è un effetto di cause fatali, non d' un presunto arbitrio individuale; è un risultato, non un disegno. Se Lucrezio non avesse che presentito, come l' ha fatto, questi processi della Natura in un tempo in cui erano sconosciuti anche dai filosofi, basterebbe a collocarlo fra i precursori della scienza moderna.

CAPITOLO IV.

Il sistema.

Il sistema di Lucrezio è molto più antico dei filosofi greci da cui lo prese: esso risale più su fino alle prime manifestazioni cosmologiche della razza arya, tiene una stretta affinità colle dottrine arditissime di Kapila, e si ripete con forme diverse nei secoli quasi compenetrato nel genio della razza indo-europea, la quale non s'è mai del tutto staccata dalla Natura. I principj cosmologici che Lucrezio desunse da Epicuro si trovano qua e là disseminati negli aforismi del Sankya.[1] Lucrezio modificò anzi trasformò il sistema epicureo col sentimento poetico della Natura creatrice, ma il concetto di questa Natura è nel Sankya di Kapila, e forma il primo anello di quella catena di principii che, secondo il filosofo indiano, genera tutte le forme del mondo.

[1] Vedi Colebrooke, *Essais sur la Philosophie des Hindous.* Paris, trad. par. G. Pauthier. Premier Essai, *Philosophie Sankya,* pag. 1, segg.

La coesistenza della Natura (*prakriti*) e della Mente (*bhuddhi*), costituisce per Kapila il fatto eterno che è radice a tutti gli altri che si svolgono nel tempo. La Natura per esso è una specie di ricettacolo che contiene virtualmente le forme attuate dalla intelligenza: da questo conjugarsi dei due coefficienti diversamente disposti e temperati, germogliano le altre esistenze dotate delle tre qualità (*trigounani*), la prima delle quali è la coscienza di sè ovvero l'*ahankara*, cioè quello che produce il me. Siffatta dottrina di Kapila è una stupenda divinazione implicata ancora in un contenuto fantastico, come tutte le speculazioni del genio indico, nè doveva rimanersi sterile per la scienza ventura.

Il sistema di Lucrezio, che è in gran parte quello di Democrito, non sarebbe potuto divenire poetico, s'egli non avesse animato le fredde astrazioni dell'antica filosofia, con quella sua « Natura » che dà l'unità organica alle monadi eterne, che vive, genera e spande dal suo utero fecondatore la vita perenne degli esseri. Parleremo in un altro capitolo di questa creazione estetica della Natura lucreziana simboleggiata dalla *Venus*. Ora conviene esaminarne l'aspetto scientifico e cercare un po' dentro nell'indole di quel sistema: giacchè io reputo che di tutti i sistemi antichi questo di Lucrezio, malgrado gli errori inevitabili e le ipotesi d'una scienza ancor poco matura, s'avvicini meglio alla verità delle cose, e meglio s'accordi alle recenti scoperte delle scienze fisiche.

Il concetto fondamentale del sistema è che non

v'ha « creazione dal nulla: » Lucrezio lo espresse energicamente in molti luoghi del suo poema:

Principium cujus hinc nobis exordia sumet
Nullam rem ex nihilo gigni divinitus unquam: [1]

e noi lo troviamo cantato con gli ardiri di un lirismo orientale nel Bagavad-gita. [2] La materia è eterna non come passività inerte, ma come moto

[1] Lucrezio. *De Nat. rer.*, lib. I, v. 149. « Inizieremo la ragione con questo principio che nulla dal nulla s' ingenera per atto divino. »

[2] Bhagavad-Gita. (Ed. W. Schlegel, lec. II, 16.)
« Násato vidiate bhávo nábávo vidiate satah.
» ubajorapi drishto antastvanajostattva darçibhih.
» Avináçi tu tad viddhi jena sarvamidam tatam
» vináçamavjajasiásia na caccit cartumahrati
» antavanta ime dehá nitjasjoctah çaririnah
» Anáçino apramejasia....
» na gájate mrjate vá cadácinnájam bhutvá bhavitá vá na bhújah....
» vásámsi girnáni jathá vihája naváni grihnati naro aparáni
» tathá çariráni vihája girnanjanjani samjate naváni dehi »

Che oserei tradurre, discostandomi in qualche parte dallo Schlegel: « Dal nulla non si fa l'essere, dall' essere non si fa il nulla: chi vede nel vero discerne la ragione di ambedue: sappi che non si perde in verun modo quell' energia che dilatò l'universo: la corruzione non entra nell' incorruttibile: caduchi son questi corpi avvinti ad uno spirito eterno, inconsumabile, immenso.... ei non nasce in guisa veruna, non muore: ei non fu, non potrà essere.... come l'uomo, gittato via il vestimento logoro, ne prende un altro, così lo spirito, gittati via i corpi già vecchi, si mette per entro ai nuovi. » — Questa Energia del rapsodo bramanico non è un che di estrinseco al mondo, ma vi si compenetra, lo pervade, lo feconda e lo cangia senza riposo: è poco diversa dalla « Natura creatrice » di Lucrezio, che spinge le cose di moto in moto, le rimescola, e le sforza a trasformazioni infinite.

operoso; non è soltanto una mole confusa e sterile, ma una disgregazione sporadica di atomi assiduamente ricircolanti nella vacua infinità dello spazio; uni di qualità, diversi di grandezza e di forme, ciascuno distinto in se stesso, il cui potere s'atteggia variamente secondo l'indole del composto che concorrono a fare. A dir breve, l'origine del mondo in questo sistema esce da una moltiplicità infinita di monadi eterne, dalla affinità che tengono fra di loro e che produce il diverso disporsi delle forme fisiche, da una energia di moti congeniti a ciascuna monade od atomo che s'infuturano nella composizione stessa delle monadi prime. Qui non c'è luogo all'intervento di un creatore individuale che tragga le esistenze dal nulla, concetto straniero alle razze arye innestatovi più tardi del monoteismo semitico; qui c'è quella che i moderni chiamano « evoluzione, » rozza ancora, se vuolsi, e fantastica, ma divinata con mirabile acume.

Questi atomi tanto derisi che si credevano seppelliti per sempre, rigalleggiano ancora nelle scienze, e più si scopre e più si risale alle monadi, nelle quali virtualmente si contengono le forme molteplici in cui si dirama la materia organica ed inorganica. Le dottrine astronomiche sulle nebulose, le fisiche sull'etere, le fisiologiche sulla cellula, ci rivelano questi primi stami della materia cosmica nei quali si cova la vita. [1] Le forze tutte si risolvono

[1] H. Taine, *De l'Intelligence*. Paris, 1870, tom. I, pag. 278 segg. « Il n'y aurait qu'une sensation élémentaire capable de divers rythmes, comme il n'y a qu'une texture nerveuse capable

in moti davanti all' analisi moderna, e fu notato assai giustamente, che il concetto medesimo di forza in cui tanto si pompeggia il filosofo, è adoperato dalla scienza per esprimere piuttosto la causa ignota che la vera ragione dei fenomeni. Questa forza presunta la quale non è altro, se ben si riguarda, che l'antecedente d' un moto che sfugge ancora alle indagini, potrebbe essere anch' essa probabilmente un altro moto eccitato da un altro antecedente, e così via via fino ad una prima ed eterna energia della Natura.

Oltre a ciò l' atomo di Democrito si distacca dalle dottrine eleatiche, e sottrae all' immobile unità di Parmenide la moltiplicità dei fenomeni. In fatti Parmenide, come osserva il Grote,[1] ruppe, a dir quasi, il ponte tra l' essere ed il fenomeno ch' egli considerava come due mondi divisi e inconciliabili, mentre Democrito trasferendo l' essere astratto nel fenomeno concreto, ravvisollo non come unità continua ed immobile, ma come pluralità mobile, discontinua, molteplice. Queste monadi prime che Lucrezio chiama sovente *primordia*, *semina*,

de divers types. Et, de fait, quelle que soit la structure des nerfs et des centres nerveux dont l'action provoque une sensation, si diverse que vous supposiez cette structure, ce qui se transmet d'un bout à l'autre du nerf, jusqu'au dernier centre nerveux, n'est jamais qu'un déplacement moléculaire, plus ou moins rapide, plus ou moins grand, plus ou moins compliqué. Une particule avait telle situation par rapport aux autres: cette situation change, rien de plus: au bout de toutes les sciences qui traitent des corps, on n'aperçoit jamais que la mécanique. »

[1] G. Grote, *The Plato and the other companions of Socrates*. London, 1865, tom. I, v. pag. 76, segg.

exordia,[1] non sono campate in aria e recise dalla materia, ma costituiscono l'energia intima

[1] Il professore G. Benoist, nella sua recente edizione di Virgilio, (Paris, 1868, tom. I, pag. 58,) nella quale si giova degli studj alemanni sulla critica del testo latino, cangia col Peerlkamp e col Ladewig il noto

. . . . . his exordia primis
Omnia . . . . . .

dell'Egloga sesta, in un presunto

. . . . . his ex omnia primis
Omnia. . . . . .

sostenendo che Lucrezio, imitato qui da Virgilio, non adopera mai l'*exordia* al plurale se non nel senso di *atomi*. Non posso accordarmi a questa opinione del dotto professore francese. Ben è vero che Lucrezio adopera spesso l'*exordia* come equivalente di *primordia* e di *semina*, ma non sempre: egli usa talvolta l'*exordia* nel senso di *origini* effettuate dagli atomi. Ci bastino questi luoghi: libro II, v. 1059,

. . . . . semina rerum
Multimodis temere incassum frustraque coacta
Tandem coluerunt ea quæ convecta repente
Magnarum rerum fierent exordia semper
Terrai maris et cœli. . . . . .

dove io leggo col Lachmann *coluerunt* e *convecta* (vedi le ragioni che ne dà quell'illustre filologo nelle note, pag. 134, Berolini, 1866). Anche il Bernays accetta la lezione del Lachmann. Il Forbiger legge *conventa* che è poco latino in questo senso, e punto Lucreziano. Nel lib. V, v. 330

. . . habet novitatem summa recensque
Naturast mundi, neque pridem exordia cæpit

e nel v. 423 dello stesso libro:

. . . . . primordia rerum
. . . . . magnum volgata per ævom
Magnarum rerum fiunt exordia semper
Terrai maris et cœli. . . . . .

Dal che si vede che Lucrezio qualche volta distingue l'*exordia*

della materia stessa, la quale esiste in esse e per esse: non si pone al modo platonico la materia da una parte e da un'altra la forza, ma la forza si compenetra nella materia: per Lucrezio, come per la scienza moderna, l'essere in sè non è che un inganno dell'astrazione.

S'aggiunga che Democrito non ricorre ad un principio qualunque esterno ai fenomeni per ispiegarne l'origine, come il *Noos* d'Anassagora, o l'*Eros* e l'*Eris* di Empedocle, nè ad un'azione del demiurgo platonico, ma ad un principio interiore ai fenomeni stessi e inerente a ciascun atomo: rifiuta il mito delle cause libere, e non ammette che leggi fatali. Rimosso quindi dall'universo ogni « sovrannaturale, » non v'hanno in questo sistema disegni anticipati su cui corrono in certo modo le cose, giacchè i moti uscirono dalla natura dei primi atomi, e le varie forme fisiche non si consociarono così o così perchè vi fossero già dirizzate da una efficienza estrinseca ad esse, ma perchè l'intima necessità che le punge di moto in moto secondo le condizioni esterne che diversamente le imprimono, le dispose in tale forma piuttosto che in tale altra. Quindi non v'ha finalità preconcetta perchè non v'hanno volontà personali fuori della materia, ma solo effetti necessari in cui si termina e si compone il moto delle monadi.[1]

da *primordia*, come l'effetto dalla causa. Per ciò la ragione su cui si fonda l'*his ex omnia primis* non mi persuade, ed io mantengo col Ribbeck l'antica lezione.

[1] Cl. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expéri-*

Quando si pensa che dopo tante scoperte sono ancora così tenaci nelle menti i concetti della metafisica antica, che il sovrannaturale si adopera ancora come un argomento contro le leggi fisiche e storiche, quando il mito delle cause finali, e molti altri miti dell' astrazione filosofica, si avvolgono ancora come un' edera parassita intorno alla scienza, e che, malgrado gli sforzi di tanti ingegni, queste che Persio chiamerebbe *veteres avias*,[1] non si sono potute disvellere da quei polmoni dove si stanno da secoli infisse, non possiamo tenerci dallo ammirar fortemente le ardite divinazioni di questo calunniato sistema.

Ma Democrito divinò pure quel concetto che forma la più bella gloria delle scienze fisiche, cioè l' immanenza, la necessità, l' eternità delle leggi cosmiche. Fu detto da alcuni che Democrito piantava il caso nel cuore del mondo,[2] e che i suoi atomi si consociavano gli uni agli altri secondo

mentale, Paris, pag. 115, 155. « Il y a une détermination absolue dans les conditions d'existence des phénomènes naturels, aussi bien pour les corps vivants que pour les corps bruts.... la condition d'un phénomène doit se reproduire toujours et nécessairement à la volonté de l'expérimentateur....; on doit forcement admettre que dans des conditions identiques, tout phénomène est identique; et qu'aussitôt que les conditions ne sont plus les mêmes, le phénomène cesse d'être identique. »

[1] Persio, Sat. 3. (Ed O. Jahn. Berolini, 1868.)

Dum veteres avias tibi de pulmone revello.

[2] F. Ravaisson. *De la morale des Stoïciens.* Paris, vedi pag. 108. « Les atomes ont pu, quoique sans intelligence et par suite sans aucun dessein, mais par un pur hasard, dévier si peu que ce soit de la ligne de leur chute. »

che l'accidente gli balestrava in un modo più che in un altro: ma questi filosofi non hanno compreso che altro è il caso, altro il fato. Quando il pensatore d'Abdera diceva quelle memorande parole « il corso della Natura tal è oggi qual fu sempre, » egli presentiva quel grande principio che scaturisce da tutti i criteri delle scienze fisiche, cioè la stabilità delle leggi del mondo: egli si fermava a questo fatto primo nè cercava più in là in un presunto disegno di cause finali. Aristotile gli dava biasimo, a torto, di ciò che costituisce il suo maggior merito; poichè Democrito, come nota il Mullach, rifiuta tutto ciò che in qualche modo impedisce il corso fatale ed intimo delle cose. L'atomismo di Democrito, quale ce lo rende Lucrezio, nega le cause esterne e volontarie, ma accetta le interne e inerenti alle monadi prime, dalle quali sotto l'azione del tempo si sono ingenerate le cose.[1]

Questo concetto è tanto lungi dall'essere penetrato in tutte le menti che vediamo uno de' più forti pensatori del nostro secolo, Stuart Mill, negare la necessità e l'universalità delle leggi cosmiche, dicendo che sarebbe temerità lo affermare la legge per tutti gli aspetti dell'essere, che non v'hanno

[1] G. Grote, *The Plato and the other companions of Socrates*, London, 1868, tom. I, pag. 36, segg., ove dimostra non essere vero che Democrito mettesse il caso nel mondo, e che Aristotele non intese il senso dell' ἀπὸ ταὐτομάτου. V. Zeller. *Geschichte der Philosophie*, tom. I, pag. 383. H. Ritter et Preller *Historia Philosophiæ Græcæ et Romanæ ex Fontium locis contexta*. Göthæ, ediz. IV, pag. 44, segg. Mullach, *Democriti fragmenta*, pag. 383.

connessioni organiche di fenomeni tra di loro, che l'accidente è come il milluogo dell'universo.[1] Egli vede nel reale un sovrapposto meccanico di fenomeni senza alcuna necessaria ed intima congiuntura fra essi, e disconosce quella interiore necessità che Democrito aveva insegnata tanti secoli prima di lui.

Questa successione affatto meccanica di fenomeni, che secondo il Mill costituisce l'universo, dipende dal non avere avvertito abbastanza ad un

[1] Stuart Mill, *A system of Logic rationative and inductive,* London, 1862, (terza ediz.) tom. II, pag. 97, segg. « I am convinced that any one accustomed to abstraction and analysis, who will fairly exert his faculties for the purpose will, when his imagination has once learnt to entertain the notion, find no difficulty in conceiving that in some one for instance of the many firmaments into which sidereal astronomy now divides the universe, events may succeed one another at random, without any fixed law; nor can anything in our experience, or in our mental nature, constitute a sufficient or indeed any reason for believing that this is nowhere the case.... In distant parts of stellar regions where the phenomena may be entirely unlike those with which we are acquainted, it would be folly to affirm confidently that this general law prevails, any more than those special ones which we have found to hold universally on our planet. The uniformity in the succession of events otherwise called the law of causation, must be received not as a law of the universe, but of that portion of it only which is within the range of our means of sure observations, with a reasonable degree of extension to adjacent cases. To extend it further is to make a supposition without evidence, and to which, in the absence of any ground from experience for estimating its degree of probabilty, it would be idle to attempt to resign any. » Vedi su questa dottrina dello Stuart Mill e sull'opposta del Kant la profonda analisi che ne fa il Taine, *De l'Intelligence,* Paris, 1870, tom. II, lib. IV, cap. 3, pag. 463 segg.

coefficiente recondito che dà l'unità, la necessità, la vita alle forme sì nel giro della natura che nel giro della storia, di cui toccherò nell'altro capitolo: difetto che trovasi pure nel sistema di Democrito, benchè lo correggesse in parte introducendo una specie di potere inerente agli atomi stessi. Non si vuol negare che il concetto del mondo nel sistema degli atomi è troppo meccanico, dal quale si giunge logicamente alla dottrina di Stuart Mill. Tuttavia il poeta latino non si ferma soltanto agli atomi, ma portandovi un elemento dinamico compie le dottrine meccaniche del greco atomismo.

Con tutto ciò la scelta che fece di un tale sistema, mostra in esso un ingegno veramente scientifico; giacchè la dottrina democritea contiene in se stessa molta parte di vero. Nè Lucrezio si stette contento a Democrito, ma prese dagli altri sistemi greci quei concetti che gli sembravano meglio accordarsi alla natura delle cose. Così, pur combattendo, come fa, il grosso simbolismo di Eraclito, ne tolse il concetto più fecondo di quella filosofia: nè poteva essere altrimenti perchè tanto Eraclito quanto Democrito erano opposti a Parmenide, e que' due sistemi erano sorti per sottrarre alla rigida immobilità dell'Essere eleatico la viva moltiplicità dei fenomeni. Certo, Eraclito spinse più in là di Democrito l'idea del moto e gli diede una virtù di trasformazioni che poteva parere soverchia, poichè invadeva gli esseri intimamente cangiandoli senza riposo da uno stato in un altro: quindi una mobilità fuggitiva nei fenomeni, una pugna affannosa delle forme fisiche per sottrarsi a

questa legge inesorabile che le condanna a perire, per dar luogo alle forme novelle.[1] Democrito non si spinse tanto in là, ma, s'io non erro, Eraclito fu più ardito e più logico. In fatti, posto una volta che l'Essere non è l'unità immobile ed astratta, ma si svolge nella moltiplicità delle cose, poste le monadi prime in cui si dirompe e si discopre, non veggo in qual modo si possa circoscriverne le manifestazioni, ed arrestare il perenne cangiarsi dei fenomeni. Democrito diede più rilievo al concetto di stabilità nella Natura, Eraclito invece a quello di mutabilità: due concetti che la scienza moderna ha fatto suoi, perchè rampollano dall'esperienza di tre secoli. Non si oppongono tra di loro, ma, se ben guardi, si suppongono l'un l'altro. Il concetto democriteo si riferisce all'immanenza delle leggi cosmiche, escludendone ogni intervento di cause libere: ossia non esprime altro che la interiore necessità che governa le cose, che è quanto a dire una legge che non è fuori ma dentro ai fenomeni stessi; il concetto eracliteo determina il modo col quale si esprime cotesta legge. La Natura contiene in se stessa le condizioni del proprio organismo, e sono appunto necessarie perchè intime: però queste condizioni non la condannano ad una eterna immobilità, ma la rinnovano con trasformazioni incessanti. Questa immanenza delle leggi cosmiche non va dunque confusa colla immobilità, e quando i metafisici dal concetto di legge argomentano ad un che di fisso e di rigido che impe-

[1] G. Grote, op. cit., pag. 76 segg. vedine le belle parole del Grove, *Treatise on the correlation of Physical forces*, pag. 22.

disce il cangiarsi della vita fisica e storica, non argomentano giusto: poichè la legge non è una specie stabile della Natura, ma una energia che ne determina i moti e li coordina in forme diverse.

Lucrezio dunque accettò il sistema di Democrito, ma v'innestò pure elementi eraclitei; e nessuno meglio di lui, tra i poeti antichi, ci ha cantato le metamorfosi delle cose sotto l'azione inesorabile della Natura, nè ci ritrasse meglio il pellegrinaggio fatale degli esseri traverso le rovine de' mondi caduti:

. . . . . omnia migrant,
Omnia commutat natura, et vertere cogit. [1]

Che se spiegando tanta parte di fenomeni sovente sdrucciola nel falso o nell'ipotetico, convien ricordarsi che la scienza sperimentale non era ancor nata: eppure, malgrado questo, tu hai nel sistema lucreziano il concetto di evoluzione in luogo di quello di creazione, il senso critico del reale invece di teoriche astratte, l'interiore energia delle cose invece di atti liberi fuori di esse, l'immanenza della legge invece dell'accidente, il concetto di trasformazione in luogo delle specie stabili. Ben lungi dunque dall'essere così frivolo come si tiene tuttora da molti, questo sistema degli atomi inteso al modo di Lucrezio, corretto dalle ipotesi, dagli errori, e dal fantastico di certe parti, ti dà l'anticipazione profetica del mondo moderno.

[1] Lucrezio, *De Nat. rerum*, lib. V, v. 827. « Gli esseri tutti migrano, e la Natura li rivolve tutti e ne sforza il mutare delle forme. »

CAPITOLO V.

Teoria meccanica e dinamica.

Nel Poema della Natura, come toccammo nel precedente capitolo, prevalgono le dottrine meccaniche: ma se si cerchi un po' dentro si troverà che il meccanismo lucreziano è qualcosa di più che un moto degli atomi, e che la materia vi si intende in tal guisa che lo accosta alla dottrina dinamica. In fatti la materia non è presa al modo passivo delle dottrine eleatiche e platoniche risuscitate più tardi dal Descartes. Anzi dirò che fu questa indole passiva della materia un quasi antecedente alle dottrine del Cristianesimo sulla creazione dal nulla, in quanto che dall' essere passivo all' essere nulla è assai lieve il transito. Con tuttociò non può negarsi che nell' atomismo non sia un grave difetto, poichè per sottrarsi all' immobilità astratta dell' essere, disgrega troppo il reale facendolo uscire per soli conserti meccanici, così che l' unità viva ed organica gli manca, o almeno non è messa in quella evidenza che merita.

Il dinamismo che considera ciascuna monade della materia dotata di attività, è certo una grande dottrina: e se tu lo spogli di quell' ontologia gratuita in cui fu avviluppato, è senza dubbio una delle più vaste e più profonde intuizioni sulla vita intima delle cose. Il Leibnitz, che primo lo ridusse a sistema, presentì molta parte di vero, poichè il concetto di questa virtualità ideale ed interiore delle monadi prime in cui si risolve la materia, penetrò si può dire in tutte le scienze moderne. Leibnitz non vede una moltiplicità sporadica di moti nell' universo, ma una sola, intima ed infinita attività di cui partecipa ogni monade, e che esprime più o meno secondo la sua diversa indole. Che se tu guardi allo Iddio di Leibnitz e vi persegui logicamente il principio che lo fa tale, ne uscirebbe piuttosto una specie di coscienza cosmica che una vera coscienza d' individuo. Ma il filosofo alemanno implicò il suo principio in molte ipotesi false, e il modo medesimo con cui lo pone è tutt' altro che scientifico. V' è per lui un antagonismo primitivo tra le monadi dello spirito e le monadi del corpo folgorate, com' egli dice, dall'attività infinita dell' Essere, che vanno ciascuna da sè, ma predisposte in armonico accordo, come due orologi che suonano insieme ad un tempo due note diverse.

Tuttavia, c' è del meccanico, più di quel che pare, nel sistema leibnitziano, poichè queste monadi scoccate da quel gran focolare di vita cosmica che è lo Iddio di questo filosofo, non hanno in se stesse una virtualità verace ed ingenita, ma non fanno altro che echeggiare una parte di quella attività che Dio solo inte-

ramente possiede. Così o si ricasca nel concetto di un Essere che comunica alla materia, non si sa bene se uscita o creata da lui, una particella della sua vita, ovvero si considerano le prime monadi come una manifestazione dell' Essere che si dirompe e si riverbera, a dir quasi, senza fine in esse e per esse, e allora la personalità e l' intelligenza dell' Essere è tolta via. Questa energia ideale non è un che di estrinseco alla materia, ma piuttosto la ragione intima de' suoi moti, nè puossi supporre come esistente da sè ed anteriore alla materia medesima. I sistemi astratti concepiscono una forza in sè ed una materia in sè; una infinita attività da una parte, ed una infinita passività dall' altra: due grandi illusioni che la scienza è destinata a distruggere, in quanto che la forza non è altro che la materia stessa che si esprime e si organizza.

Lucrezio presentì con genio di poeta e con sicura e lucida intuizione di filosofo « l' aspetto ideale » delle cose e l' arcana mentalità che si svolge dentro di loro: e, pure avendo fra mano un sistema meccanico, egli seppe, a dir quasi, rifarlo e trasformarlo in un sistema dinamico. Quella virtù fecondatrice che fa progredire il mondo, quell' alito possente che circola per tutti i meandri della vita fisica e desta i germi sonnolenti degli esseri, quelle leggi arcane, *fœdera mundi*, che ne governano i moti, ci mostrano come Lucrezio rasentasse le scoperte moderne, e rivelano nel suo Poema una latente idealità che lo stacca dalle dottrine incomplete del materialismo volgare.

Il professore Patin,[1] fra gli altri, avvertì acutamente questo alternarsi nel poema di Lucrezio di due elementi opposti, ma per poco non lo accusa di contradizione con se medesimo, immaginando una specie di Lucrezio che fabbrica uno spiritualismo postumo sulle rovine del materialismo di Epicuro. L'opinione del Patin mi par poco probabile. Nel Poema lucreziano si trovano bensì due coefficienti diversi, quello di forza e quello di materia, ma non sovrapposti per modo che l'uno distrugga l'altro: nè reputo vero che Lucrezio contraddica ogni tanto a se stesso senza avvedersene. Il sistema meccanico di Democrito, penetrando nel suo clima psicologico, vi si trasmutò in un che di vivente e di organico, al modo medesimo che il sistema geometrico di Spinoza penetrando nel clima interiore di Göthe vi si cangiò in quel panteismo flessibile, plastico, ricco di forme estetiche che circola nel suo Faust. L'immaginazione di un grande poeta è come un laboratorio arcano che trasforma tutto ciò che vi entra e lo converte in se stesso, ei vi comunica il suo alito sacro, vi fa rifluire il suo sangue, vi risuscita la fiamma, a dir così, della vita: è una

[1] M. Patin, *Études sur la Poésie Latine*. Paris, 1869, tom. I, pag. 117 *L'anti-Lucrèce chez Lucrèce*. Anche Villemain, *Essais sur le génie de Pindare*, Paris, 1859, pag. 321, accusa Lucrezio di contraddizione. « De là cette fréquente contradiction de son art et de son système, ce retour involontaire au polythéisme qu'il maudit, ces nouvelles apothéoses substituées aux idoles qu'il renverse, et cet hymne de louange et d'amour qu'il semble près d'exhaler sans cesse, et dont il cherche l'objet en dédaignant tous les anciens cultes de la terre. »

gestazione operosa in cui si covano i pensieri che escono quindi rifatti in un sentimento novello. Per ciò Lucrezio non contraddice a se stesso introducendo nel sistema democriteo un principio dinamico colla sua Natura creatrice, ma piuttosto compie con un sentimento poetico i difetti di quella dottrina meccanica. La sua Natura non è altro che la energia che nutre, cresce e feconda le cose: quindi la disgregazione sporadica degli atomi non si consocia in un solo composto meccanico per un fortuito contatto ed un reciproco urtarsi degli atomi stessi, ma si unifica in un composto organico, perchè un potere intimo gli avviva esplicandoli in forme sempre più alte e complesse. È l'anticipazione ardita di quel concetto della Natura che s'è fatto da mezzo secolo la scienza. Nessuno meglio di lui sentì e cantò, quantunque in un modo diverso dal nostro, quello spirito che cova nel mondo dalla cellula incerta in cui si infutura l'animale e la pianta, a quegli atomi vaganti dell'etere donde germogliano le nebulose.

Non bisogna aver l'occhio abbacinato da idee preconcette per ben comprendere il Poema lucreziano, che sembra a molti una bestemmia della materia, e non è altro invece che un inno ideale uscito da un gran cuor di poeta. Lucrezio, rigettando da una parte ogni efficienza astratta ed estrinseca alle cose, e dall'altra riconoscendo un' efficienza interiore e necessaria, generatrice di leggi e di progresso, è molto più moderno di tanti moderni, non per anco disviticchiati dai miti filosofici che ci si dànno come

veri non discutibili. S'egli ti parla di « moti » non dargli biasimo così di leggeri, sapendo che più si discopre e più si rimove dalle scienze il concetto ipotetico di forza che si risolverebbe pur esso in una serie di moti. In tutti quei fenomeni che prima si credevano avere un'efficienza vitale e distinta, ora non si comincia a vedervi che atteggiamenti diversi del moto, e in ogni cangiamento organico non altro che uno spostarsi di monadi: tanto che parrebbe che la dottrina meccanica di Lucrezio sia più scientifica delle altre che le tramontano innanzi, e certo non mancano ingegni anche eminenti che la professano aperto.

Con tutto ciò la dottrina meccanica non basta a spiegarci la vita, il progresso, l'unità del mondo. Senza « l'idea »[1] il mondo non sarebbe che una successione sconnessa di fatti, un mostruoso accidente. Non c'è progresso vero se non quando i moti si compongono in forme migliori, cioè rivelano un pensiero nella Natura: sicchè conviene uscir dal meccanico ed entrare nell'ideale perchè vi

[1] Il significato di questa *idea* non è il platonico: mi sembrerebbe quasi inutile avvertirlo se non fosse pericoloso l'equivoco. L'*idea* non è altro che quell'energia intima che dispone e coordina la materia in organismi viventi. È un fenomeno così dipendente dalla materia che, sottratta l'una, l'altro scompare. Oserei dire che non è materia, se potessi discernere nettamente i confini tra la condizione necessaria d'un fenomeno e la sua causa: ma questi confini non furono, ch'io mi sappia, determinati: e quando gli psicologi rispondono alle scoperte della fisiologia, che altro è condizione altro è causa, affermano gratuitamente una grande ignoranza.

sia veramente progresso. Questo « aspetto ideale, » come lo chiama Claudio Bernard,[1] che la materia esprime in se stessa, è ciò che costituisce la legge che governa le cose. L'energia dell'atomo che è il primo de' misteri, è anche il primo dei fatti. Non so se le origini della vita sfuggiranno per sempre alle investigazioni della scienza: forse penetreremo più dentro nella sacra profondità della cellula, forse ci verrà concessa finalmente la chiave del pensiero, e lo riprodurremo al modo stesso che si riproducono i fenomeni della vita organica. Comunque sia, questa energia ideale della materia è un fatto primo al di là del quale la scienza non giunge, è la necessità intima ed eterna delle cose che le fa tali oggi perchè tali furono sempre.

Quindi se ne argomenta la doppia indole delle cose medesime: il fatale e l'accidentale, il necessario e il contingente, il razionale e l'irregolare. È fatale la virtualità intima della legge, ma è accidentale la forma che prende e nella quale si effettua nel tempo: anzi può dirsi che la legge, cioè l'idea, è sempre difettiva nè mai risponde a se stessa, perchè c'è sempre un vestigio d'irregolarità nelle forme più perfette. Il che ci spiega ancor meglio le molte lacune che

[1] Cl. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale,* pag. 161. « S'il fallait définir la vie d'un seul mot, je dirais: La vie, c'est la création.... ce qui caractérise la machine vivante, ce n'est pas la nature de ses propriétés physico-chimiques, si complexes qu'elles soient, c'est la création de cette machine qui se développe sous nos yeux dans les conditions qui lui sont propres, et d'après une idée définie qui exprime la nature de l'être vivant et l'essence même de la vie. »

la scienza discopre nell' organismo degli esseri, e che Lucrezio accusa arditamente sì come « colpe della Natura: »

. . . . . tanta stat prædita culpa.[1]

Colpe apparenti, in quanto che nella Natura non v' hanno intenzioni ma effetti della sua energia, la quale se trova ostacoli nel manifestarsi, o si scorcia nel difetto, o disorbita nell' eccesso: le colpe non vincono la legge che si fa via per mezzo al vario atteggiarsi delle circostanze esteriori in cui si esprime e si determina.

Da ciò gli esperimenti molte volte infelici nei quali perirono tanti mondi prima che ne uscisse con laborioso sforzo cotesto nostro, che perirà domani per dar luogo ad altri mondi venturi: da ciò, traverso un immenso cimiterio di vittime celesti ed umane, il travagliare assiduo della Natura a forme sempre più alte, e il trionfo immancabile dell' idea che sorge dalle rovine di mille secoli: il divino e il tragico delle cose, l' infinita vanità e l'infinito progresso.

Tre dunque sono i coefficienti primi delle cose: l'atomo, l'idea, il tempo: giacchè il moto non è altro, se ben si guarda, che il successivo esplicarsi dell' idea nella materia. Tutte le forme fisiche e storiche, quantunque meno avvertite perchè più complesse, hanno radice in questi fattori diversamente disposti e temperati fra loro. Nè l' atomo, nè il tempo, nè l' idea si rimangono sempre ad un mo-

[1] Lucrezio, *De Nat. rer.*, lib. II, v. 181.

do: più si svolgono e più cangiano, ciascuno, il loro contenuto. L'atomo si infutura in nuovi e più vasti organismi: l'idea si rivela in una vita più piena, e dalla cellula si innalza fino alla coscienza: quella serie di moti che brulica confusa negli atomi lenti e dubbiosi del protoplasma, si matura nelle profonde circonvoluzioni per cui si preparano nel cervello di un genio i grandi pensieri che vincono i sensi e sforzano la morte. Il tempo più cresce e più reca dentro se stesso efficienze novelle, determina e stimola i moti a complicazioni più vaste, ed è come il ricettacolo in cui si travaglia quel seme ideale che s'annida nell'atomo stesso. Da ciò si comprende il successivo graduarsi delle forme fisiche e storiche; giacchè la virtualità ideale appunto perchè tale è infinita, nè può spiegarsi che poco a poco nel tempo: ciascun sistema solare ne esprime quella parte che può, secondo che la materia è più o meno disposta dagli antecedenti cosmici donde si spicca: quindi una specie di età nel giro delle idee come in quello degli esseri, di cui il tempo, quasi mobile orologio della Natura, segna i minuti che sembrano secoli agli impazienti della terra.

Dal che si vede che la materia e lo spirito, intesi come due categorie a parte, non rispondono punto all'indole del reale, e che le accuse fierissime che si rimandano ancora fra loro i seguaci delle due scuole, dipendono da quelle abitudini astratte in cui ci ha tenuti e ci tiene la metafisica antica. Nella Natura non v'è, a dir proprio, nè materia nè spirito separati l'uno dall'altro: sono due fenomeni d'una

stessa energia, e convien guardarsi dalla metafisica della materia come da quella dello spirito, pericolose ambedue per la scienza. Non v' è una materia astratta, come non v' è uno spirito astratto: la scienza non vede che moti coordinati fra loro e diversamente atteggiati in forme viventi: ma il moto è un inizio del pensiero che si sveglia da quello stato latente in cui si giace nella materia, come il sole che dorme da tanti secoli negli ipogei carboniferi, e che la scienza ridesta, scarcera, e cangia in travaglio. Nessuno che non sia stolto nega il pensiero, ma nega soltanto la sua presunta origine anteriore alla materia. La Fisiologia non conosce preesistenza di spiriti piovuti dal cielo ad impaludarsi nel corpo come in una tomba, nè può avere sdegni ascetici per la materia che è sacra al pari dello spirito, poichè senza materia lo spirito non potrebbe apparire, ed egli opera solo con essa e per essa.

Certo l' ideale uscito una volta dalle arcane profondità della materia la vince e la sorpassa d' un eccesso infinito: certo nella coscienza umana si fa quel divino lavoro in cui tutti, qual più e qual meno, dobbiamo concorrere: ma non per ciò è lecito a veruno ribellarsi dalla materia e staccarsene come da un impedimento allo spirito, non è lecito violare per niuna guisa il ricettacolo operoso di Dio: ma dobbiamo piuttosto innalzare la materia e renderla più pronta e più docile alle sante epifanie dell' ideale. Qualunque porti in se stesso, e la nutra, questa scintilla di spirito, è molto più religioso di quei fiacchi mistici che seppelliscono sotterra il tesoro, in-

vece di utilizzarlo in se stessi e negli altri. Per questo rispetto Lucrezio non è materialista che in apparenza: egli nega allo spirito una vita divisa dagli organi, ma chi più idealista di lui fra tanta brutalità di superstizioni rinascenti nel mondo romano? chi più tenace adoratore della libertà dello spirito? chi più fieramente ribelle a tutti i gioghi che lo tenevano oppresso? chi si scosse con più devoto entusiasmo alle vittorie della giustizia? Materialista è solo colui che non sa farsi una coscienza di sè, che non si leva mai al di là de' sensi, e circoscritto nei bisogni animali spegne la fiaccola che gli splende fra le ombre della carne: chi non ha mai affrontato un problema, e non sudò nelle notti affannose del dubbio, nè gemè sulle illusioni della fede svanita, ma freddo e superbo si avvolge nel proprio egoismo, si sdraja nella indifferenza come in un letto inerte, e si beffa di tutti coloro che hanno cercato, dubitato, e pianto.

CAPITOLO VI.

La Venus.

Il Poema della Natura comincia con un inno a Venere, il più bell' inno forse che sia uscito dal cuor di un pagano. Ora come mai questo scettico derisore dei Miti, questo flagellatore violento di ogni religione, questo ribelle audacissimo che sforza le soglie olimpiche e ride su quella tanta rovina d'Iddii sonnambuli, come mai invoca con amorosa adorazione di supplicante una deità dell' olimpo? è forse una specie di fede postuma, come si disse, che risorge nell'anima del Poeta il quale si fabbrica in certo modo col sentimento quel mondo che aveva distrutto colla ragione?[1] è forse una pietosa menzo-

[1] Villemain, *Essai sur le génie de Pindare*. Paris, tom. I, pag. 321. « Une émotion poétique plus forte que son abstraite doctrine, le ramène aux crédulités du culte national. Au moment où conduit par une rêverie savante à ce matérialisme épicurien.... Lucrèce allait expliquer la formation spontanée du monde, l'action exclusive de la matière, l'intelligence passagère qui en résulte et la mortalité absolue de l'être humain, il élève ses regards vers les cieux; il y voit briller un astre cher

gna con che intendeva coprire a' men forti lo scandalo del suo Poema? niente di tutto questo. L'inno a Venere non rivela in Lucrezio nè una fede che

à la superstition romaine; il en retrouve le souvenir et le nom dans les origines de Rome; et il ouvre son poëme antimitologique et antiplatonique par cette invocation incomparable à la déesse de la fécondité de la nature. » Anche Bernardin de Saint-Pierre, *Études de la Nature,* Étude 8me, dice di questa Venus Lucreziana: « L'exorde de ce poëme en est la réfutation. » Il Martha, *Le Poëme de Lucrèce,* Paris, 1869, pag. 74, vide meglio di tutti i critici francesi la ragione di questo mito e gli intendimenti ch' ebbe Lucrezio nell' adoperarlo: notò il doppio aspetto che ci presenta, il popolare e il filosofico, il mitico e l' ideale: « nous croyons pouvoir dire que cette peinture à deux faces rappelle ces tableaux populaires qui par un arrangement ingénieux de perspective présentent des figures différentes selon la place qu'occupe le spectateur. D'ici vous voyez la Vénus de la fable, la mère des Romains, l'amante de Mars; de là vous contemplez la mère de tous les êtres, la puissance créatrice qui reporte sans cesse la destruction et qui tient toute la nature sous le charme de ses lois. » Ma non penetrò nel nuovo contenuto ideale che Lucrezio diede alla Venus mitologica. Era appunto questo contenuto che bisognava esaminare, e il modo col quale s' era fatto. Se i due aspetti della Venus, così giustamente avvertiti dal Martha, non fossero che sovrapposti meccanicamente l' uno all' altro, o solo disposti in guisa che bastasse un cangiar di prospettiva per contemplare o l' uno o l' altro, il mito non avrebbe un contenuto estetico nuovo, non sarebbe una forma vivente, ma un simbolo e niente più. Ora la novità della Venus lucreziana sta in ciò che non è nè mito nè simbolo, ma una forma estetica in cui l' uno e l' altro, senza perdersi, si sono cangiati. È lì tutto il segreto dell' arte. Quanto alla opinione del Creech (vedi il suo commento di Lucrezio, nota pag. 3) il quale non ci vede altro che l' ironia dell' incredulo velata di un' adorazione bugiarda, non la reputo seria; è uno spruzzo d' *humour* di quel dotto bizzarro, che, deposta la penna dell' interprete, si strangolò con un laccio, credendo con questo di onorar la memoria del suo Poeta.

che era troppo al disotto del suo genio, nè una ipocrisia del sentimento che mal confacevasi a quell' odiatore magnanimo di ogni menzogna. È qualcosa di più vivo e di più profondo che scaturisce da tutto il Poema medesimo, ed è tanto intimamente congiunto al concetto che Lucrezio s' era fatto della Natura, da non potersene staccare senza che si guasti l' economia del Poema, a cui sarebbe tolta con questo la sua parte ideale.

È qui dove si manifesta il poeta di genio che riproduce in se stesso un aspetto del mondo, e mentre svela le leggi meccaniche della Natura e travolge in una medesima ruina uomini e Dei, penetra colla virtù divinatrice del sentimento al di là di quella materia che migra in un pellegrinaggio di moti fatali, e discopre un qualcosa di arcano che non può tradurre con formole astratte, ma che risuscita in una forma vivente nella sua grande anima di poeta. È l' ideale di quel reale, il concento di que' moti, il pensiero di quella materia, la vita di que' fenomeni, il riso di quell' universo: ecco la Venere. Il nome è antico, ma sotto a quel nome c' è un contenuto novello, c' è la creazione di Lucrezio che noi dobbiamo esaminare per ogni sua parte, mostrarne gli antecedenti lontani e quasi i semi profetici nell' antica mitologia: cercare un po' dentro nei diversi strati che si sovrapposero in questo mito adorabile della coscienza pagana: scernervi quello che Lucrezio ha ricevuto dagli altri e quello che v' ha messo del suo: notarne l' intimo addentellato che tiene con tutto il Poema, e per qual modo ciò che era Na-

tura per il filosofo s' è cangiato nella Venus per il poeta. [1]

« Æneadum genetrix, hominum divomque voluptas,
Alma Venus, cœli subter labentia signa
Quæ mare navigerum, quæ terras frugiferentis
Concelebras, per te quoniam genus omne animantum
Concipitur visitque exortum lumina solis:
Te, Dea, te fugiunt venti, te nubila cœli
Adventumque tuum: tibi suavis dædala tellus
Summittit flores, tibi rident æquora ponti
Placatumque nitet diffuso lumine cœlum.
Nam simul ac species patefactast verna diei

[1] In vece della mia prosa, io porgo al Lettore questi versi mirabilmente belli di A. Tolomei. Così l'egregio padovano ci possa dar presto compita un'Opera che onorerebbe la nostra letteratura non tanto ricca di traduzioni eccellenti.

O del seme d' Enea madre, de' Numi
Voluttà e de' mortali, alma Ciprigna;
Che il navigato mar, che l' ubertose
Terre nel raggio dei volubil' astri
Fai di vita festanti; è in tua virtude
Se nel lume del sol nasce e s' allieta
Tanta famiglia d' animai. Te, Diva,
Fuggono i venti, e il nubilo orizzonte
Risplende al tuo venir; a te profumi
Manda l' industre terra; a te d' un riso
L' infinita dei mari onda s' increspa,
Serenato e diffuso arde l' Olimpo
Fulgidamente. E come il nuovo aprile
I giorni abbella, e la feconda espande
Ala Favonio, aerei pellegrini
Nunziano il tuo venir, Diva, i pennuti
Dal tuo nume compunti. Indi pel verde
Dei lieti paschi erra il selvaggio armento,
O la ratta disfida onda dei fiumi.
Siffattamente di tuoi molli incanti
E di tue gioje ogni vivente annodi,
Che per qual via tu mova o a qual tu miri,
Anelando ti segue. E via pei mari

Et reserata viget genitabilis aura Favoni,
Aeriæ primum volucres te, diva, tuumque
Significant initum percussæ corda tua vi.
Inde feræ pecudes persultant pabula læta
Et rapidos tranant amnis: ita capta lepore
Te sequitur cupide quo quamque inducere pergis.
Denique per maria ac montis fluviosque rapacis
Frondiferasque domos avium camposque virentis,
Omnibus incutiens blandum per pectora amorem,
Efficis ut cupide generatim sæcla propagent.
Quæ quidem quoniam rerum naturam sola gubernas
Nec sine te quicquam dias in luminis oras
Exoritur neque fit lætum neque amabile quicquam,
Te sociam studeo scribendis versibus esse
Quos ego de rerum natura pangere conor. . . . .

E in vetta ai monti, o dentro acque torrenti
E dei volanti ne' frondosi alberghi
O in apriche verzure, entro ogni petto
La soave inspirando aura d' amore,
È tua virtù se con dolci desiri
Si rinnovi ogni schiatta e s' infuturi.
Poichè il vario degli enti ordin correggi,
Diva, tu sola, e senza te prodotta
Nulla cosa è nel sol, nè l' aggioconda,
Nè s' accende d' amor, socia a' miei carmi
Te invoco or ch' io dell' universe cose
Canterò la Natura. . . . . .
. . . . . e fa che intanto il fiero
Ludo dei brandi in ogni mare e in ogni
Piaggia si plachi, chè ben puoi tu sola
Di tranquilla bear pace i mortali.
Tu il puoi, chè impero ha sulla rea vicenda
Delle pugne Gradivo onnipotente.
E spesso vien che nel tuo grembo ei posi
Dalla piaga immortal vinto d' amore,
E tal, dimesso il formidabil capo,
Ti riguardi ammirando, e sospiroso
In te, Dea, gli amorosi occhi disseti
Avidamente, e dal tuo labbro penda

. . . . . Effice ut interea fera mænera militiai
Per maria ac terras omnis sopita quiescant:
Nam tu sola potes tranquilla pace juvare
Mortalis, quoniam belli fera mænera Mavors [1]
Armipotens regit, in gremium qui sæpe tuum se
Reicit æterno devictus vulnere amoris,
Atque ita suspiciens tereti cervice reposta
Pascit amore avidos, inhians in te, dea, visus
Eque tuo pendet resupini spiritus ore.
Hunc tu, diva, tuo recubantem corpore sancto
Circumfusa super, suavis ex ore loquellas
Funde, petens placidam Romanis, incluta, pacem. »

E prima di tutto in questa Venus Lucreziana noi ritroviamo, a così dire, raccolti i diversi momenti della sua vita storica. V'è quì un sovrapporsi di parti antiche e di recenti che ci accusa l' indole com-

Tutta l' anima sua. Tu allor d' amplessi,
Mentr' ei posa sul tuo petto divino
Lo ricingi amorosa e gli sussurra
Soavissimi accenti al cor, chiedendo
Il seren della pace, inclita, a Roma.

[1] La forma latina *Ma-vor-s*, qui adoperata da Lucrezio non può dedursi fonicamente da *Mar-mor*, ma sembra composta da *Magi-vort-s:* la cui prima parte risalirebbe alla radice *mah* per *magh*, che significa ferire, uccidere, e quindi al μαχ-η greco e ad un *mag-a* latino: e la seconda parte alla radice *vart*, latino *vert-e-re*, e ci darebbe un senso analogo al Ζεύς τροπ-αιο-ς. Lucrezio v' accenna con quelle parole,

« belli fera mœnera Mavors
Armipotens regit. »

Sarebbe quindi un vocabolo di fattura più recente che *Mar-mor*, *Mar-mar*, *Ma-mer-s*. L' altra del *Maur-s* non è che forma accorciata da, *Ma-vor-s*. Per ciò non credo probabile che queste due forme sieno primitive, ed appartengano al ciclo delle leggende italiche su questo Dio, come reputa il Mommsen (*Unterit. Dial.*, pag. 276). Vedi il Corssen, *Über Aussprache, Vocalismus und Betonung der Lat. Sprach.* Leipzig, tom. I. (Ed. 2), pag. 409.

plessa del mito, e l'unità in che ci si mostra la Venus non è che apparente, o, a dir meglio, è unità che v'ha messo il poeta ma che il mito per se non aveva. Tu vi scerni un succedersi di concetti italici, greci, orientali che si vennero poco a poco deponendo sul fondo primitivo: [1] il poeta quindi lavorando su tal materia, innalzò la moltiplicità sporadica della storia ad unità lirica, discoverse il valore ideale di quel mito e ne fece il centro vivente della sua creazione: intorno a questo centro dispose le parti secondo che più o meno rendevano gli aspetti diversi di quell'idea, spiritualizzando, se m'è lecito a dire, gli organi del mito medesimo, senza sottrarvi la forma plastica, e compendiandone i tempi diversi in un punto unico, rifece nell'unità istantanea dell'ideale la successiva diversità del reale. [2]

È qui tutto il lavoro del genio lirico, il quale riproduce in se stesso ciò che trova di fuori, e riproducendolo ne sottrae i contorni storici e lo tra-

[1] Vedi A. Hartung. *Die Religion und Mythologie der Griechen*, Leipzig, 1866. Dritter Theil, pag. 101 segg., Mövers, *Die Phönizer*, tom. I, pag. 386, segg. L. Preller, *Griechische Mythologie*, Berlino, 1860, tom. I, pag. 259, segg. — *Römische Mythologie*, Berlino, 1858, pag. 382, segg. B. Maury, *Histoire des Religions de la Grèce antique*, Paris, 1857, tom. I, pag. 485, segg.

[2] Un esempio mirabile di questa riproduzione subiettiva dei miti nel sentimento lirico, lo abbiamo, fra gli altri, nella stupenda ode di Schiller, *Die Götter Griechenlands*. Egli concentra in un solo momento estetico la moltiplicità successiva degli stati dell'Ellenismo, ed innalza un fenomeno parziale ad un valore ideale. Nel mondo greco non vede che il caso particolare d'una legge più vasta: ma questa legge è un concetto del poeta, è un modo del suo sentimento, è l'idea che trasforma in contenuto lirico il contenuto storico.

sfigura nel suo sentimento; con ciò porge al passato lo stato psicologico del presente, distrugge in un certo modo le forme che avea prese nel tempo e le risuscita in una forma novella la quale non esiste che in esso e per esso, ma è più vera delle forme antiche, in quanto innalza ad un valore ideale e quindi ad un organismo più vasto le parti storiche del mito.

È appunto questo nuovo contenuto ideale che gli comunica la vita eterna dell' arte, e lo toglie alle esigenze del tempo.

Nella Venus lucreziana tu non hai soltanto il contenuto mitico, ma qualcosa di più, cioè la forma ideale che in quel contenuto vi mise il poeta latino. L' elemento subiettivo modifica profondamente la materia storica per modo che non ci si trova più nè un mito, nè un simbolo, nè un'idea, ma una forma vivente in cui l' ideale ed il plastico non si sovrappongono in guisa che tu vi possa discernere le commessure reciproche e quasi il trapasso meccanico dell' una parte sull' altra, ma v' è compenetrazione organica d' ambedue: così che quello esplicamento ideale ti sembra uscire dal mito medesimo, che rispose flessibile e vivo per la secreta affinità che teneva con quel nuovo contenuto. Ciò non vuol dire che l' imaginazione popolare da cui prima uscì quel tipo fantastico quasi rozzo embrione delle sue forme venture, intendesse il valore ideale che più tardi vi avrebbe dato la riflessione dei filosofi e il genio dei poeti: niente di tutto questo: i primordi *delle idee*, anche di quelle che sembrano più rimote

dal mondo sensibile, sono tutti impressi di materia più di quel che si crede, e circoscritti in un giro assai breve di imagini elaborate poco a poco da quelle sensazioni prime.[1] Lo spirito umano v'aggiunge sempre del nuovo, e trasforma sempre quei primi portati del sentimento mitologico: però, si badi, quello è un valore che non è propriamente nel mito, ma che noi con un inganno di prospettiva psicologica trasferiamo su lui. V'hanno alcuni tipi nell'arte che si traducono e si trasformano ad ogni epoca della storia in una creazione successiva, come nota acutamente Sante-Beuve,[2] e di cui siamo cooperatori tutti: il poeta può adoperare un tipo alla distanza di molti secoli, ma quel tipo non è lo stesso che di nome: sotto a quel nome c'è un mondo diverso, perchè in quel poeta moderno c'è una coscienza che non vi poteva essere nell'antico.

I molteplici innesti che prese il mito di Venere fino a Lucrezio si attengono l'uno all'altro per modo che non ti sembrano ricevuti dal di fuori, ma quasi nuovi organi che si esplicassero da un germe interiore. Questo mito fu, si può dire, concetto in Pri-

[1] Max Müller, *Chips from a German Workshop*, tom. II. *Essays of Mythology*, pag. 153, fa questa osservazione giustissima: « There is no word expressive of any abstract quality which has not originally a material meaning; nor is there in the ancient language of mythology any abstract deity which does not cling with its roots to the soil of nature. » La Venus *vulgivaga* e la *libitina* dei Romani aveva da principio un significato tutt'altro che estetico o platonico.

[2] Sainte-Beuve, *Nouveaux Lundis*. Paris, 1867, tom. VIII, pag. 36, segg. Vedi le fine osservazioni che fa su questo argomento.

mavera,[1] ed egli esprime in se stesso lo stato delizioso di chi sente ricircolare per entro ai vivi meandri dell'anima una giocondità di sensazioni fino allora sconosciute, e, nel nuovo aprirsi della Natura che germina e ride, gli si svernano come sotto un tepore misterioso le fonti intime del piacere. La Venus nacque in uno di quei momenti, e porta nel vocabolo stesso la testimonianza dell'allegrezza che le diè nascimento. Scarsa di germi estetici, non aveva sensi riposti: era piuttosto una di quelle forme più astratte che plastiche nelle quali la razza latina idoleggiava le semplici feste del sentimento nel rude travaglio dei campi. Ma per una segreta affinità di concetto si compenetrò poco a poco coll'Afrodite greca, più ricca di forme plastiche, la quale si consertò col mito dell'Astarte siria in cui erano intendimenti cosmici del tutto estranei al mito italico. Così che la Venus latina identificata colle leggende afrodisie, espresse più tardi, come Astarte, la virtù

[1] L. Preller, *Römische Mythologie*, pag. 383. — F. Bopp, *Glossarium Sanscriticum*, Berlin, 1866. — Kuhn, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, I, 191 segg. — W. Corssen, *Über Aussprache, Vocalismus und Betonung der Lateinischen Sprache.* (Ed. 2.), tom. I, 1868. — Leipzig. v. pag. 471. La radice è « *van* » desiderare: *van-as, ven-us,* quindi significherebbe desiderabile, amabile: donde *venus-ta-s, venus-tu-s, ven-ia.* Un senso affine alla *Venus* latina avrebbe il genitivo osco *Herentateis,* che suppone un tema *Her-en-tat,* uscito dalla radice sànscrita *her-hr,* prendere, come nota il Mommsen, *Unteritalische Dialecte,* p. 139; e con esso il Preller e il Corssen. Cosicchè il senso primitivo del mito di Venus sarebbe, come dice il Preller, op. cit. pag. 383: « die schöne, liebe Frau des Frühlings, aller Blüthen, alles Naturreizes, Flora, Feronia, Libera und andre Göttinen der Art. »

generativa della Natura simboleggiata dal phallo asiatico,[1] e potè quindi confondersi col mito di Hera, la dea fecondatrice dell'aria, e rappresentare quelle nozze cosmiche del cielo e della terra, donde, come da ricettacolo sacro, si nutre e si propaga la vita degli esseri.

Eschilo, Empedocle, Parmenide,[2] già prima di Lucrezio, cantarono di questa Venus cosmica, e Platone vi fabbricò nel Simposio il mito filosofico delle due Veneri, la terrena e l'uranica: ma Lucrezio, pure attenendosi agli intendimenti cosmici dei greci, rifece a suo modo quel mito, porgendovi un contenuto lirico a cui nessuno degli antichi era giunto prima di lui. Chi esamina criticamente il contenuto Lucreziano s'accorge subito che qui c'è una creazione vivente, non il solo simbolo astratto, come nella Afrodite empedoclea,[3] nè il solo mito, come negli altri

[1] Un altro senso, che io direi cthonico, penetrò poco a poco nel mito della Venus: sotto il nome di *Libitina* divenne una deità della morte e si confuse colla greca Persephone. (Vedi, Hartung, op. cit. — Preller, op. cit.) È uno di quei presentimenti profondi e malinconici che si trovano spesso nelle religioni della Natura, come nota il Preller, op. cit., pag. 387. La vita e la morte si congiungono insieme in un mito medesimo: la deità che presiede alla culla degli esseri, ne presiede anche alla tomba: escono vivi dal suo grembo fecondo, e vi ritornano spenti: Afrodite insieme e Persephone, essa abbraccia l'intero ciclo dell'esistenza.

[2] H. Ritter et L. Preller, *Historia Philosophiæ Græcæ et Romanæ ex fontium locis contexta.* Gothæ, 1869, Empedocle, v. pag. 114 segg. — Parmenide, pag. 95 segg. Per Eschilo vedi il frammento delle *Danaidi* nel testo di Godofredo Hermann, tom. I, pag. 32.

[3] H. Ritter et L. Preller, op. cit., pag. 114. L'Afrodite

poeti, ma che il mito ed il simbolo si sono a dir quasi perduti in una forma novella che tiene del plastico e dell' ideale, senza essere nè l' uno nè l' altro. Qui non vedi sovrapposti meccanicamente i due fattori principali della Venere, il mitico e il cosmico, ma compenetrati e fusi organicamente per modo che tu non puoi spiccarne, per così dire, un organo senza che vi manchi qualcosa dell' idea: la quale non è astratta in Lucrezio, com' era di certo in Empedocle, ma vivente, cioè si fa, cresce, si esplica negli organi stessi: ciascuna parte si risponde e contiene un aspetto nuovo di quell' ideale: ogni imagine è necessaria, e quello che sembra imitato non lo è veramente, perchè qui tutto ha un senso speciale, e cospira nell' unità estetica che vi mette il poeta. Cerchiamone dunque capo per capo il contenuto.

Si noti prima di tutto che Lucrezio non poteva riprodurre esteticamente quel mito di Venere, se non serbandone il fantasma: bisognava idoleggiare in una forma vivente la Natura creatrice che si comu-

empedoclea non si lascia contemplare che dalla mente (vedi frammento 170):

.... νόῳ δέρκεο,

tanto era lungi dall' essere una forma plastica e viva. Così l' Afrodite di Parmenide è un' astrazione simbolica, una potenza demoniaca che siede nel centro del mondo, specie di Vesta cosmica ch' egli chiama (vedi frammento 151):

Δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ,

a cui risponde il lucreziano:

« . . . . . rerum naturam sola gubernas. »

nica alle cose e le feconda di sè: nè al poeta occorreva una forma plastica più bella della Venus. Ma ne rammorbidì con fine accorgimento l'individualità troppo spiccata, e vi sospese intorno una, a dir quasi, atmosfera ideale dove ondeggia trasfigurata in una esistenza novella. Lo stromento è ancora lo stesso, ma il tono a cui lo innalza il poeta vi desta una vita melodica più vasta e più intensa: ei non vi manda più il medesimo suono di prima, giacchè s'è in lui trasfuso uno spirito arcano di che si risente ad ogni tocco. In quella nuova illusione di se stessa che porge questa figura che ne lampeggia davanti con una mobilità fuggitiva, somigliante ad un miraggio che ci si schiude sugli occhi, in quella subita scossa con che ci si esalta il sentimento, è riposta appunto la natura lirica della sua Venere. Bisogna aver l'occhio a questa fisiologia speciale del mito lucreziano, se si voglia comprenderne la bellezza incomparabile. L'elemento individuale e plastico v'è così compenetrato coll'ideale che l'uno si richiama all'altro e si compiono a vicenda. Il poeta contempla la Dea con una intuizione animata e serena, essa gli sorge tutta raggiante sugli occhi, come un giorno usciva rorida di piacere e di ambrosia dalla spuma del mare: il potere del sentimento che la risuscita è così forte che noi la miriamo col poeta, ed assistiamo commossi a questa dilettosa visione che sotto agli sguardi amorosi di Lucrezio si trasfigura. È la madre dei nipoti di Enea, ma è pure la madre della terra e del cielo: è l'amabile deità del piacere che ricorda i

primi lineamenti del mito latino, ma è del pari il piacere degli uomini e degli Dei:

> Æneadum genetrix, hominum divomque voluptas,
> Alma Venus, cœli subter labentia signa
> Quæ mare navigerum, quæ terras frugiferentis
> Concelebras. . . . . .

Nel riso dell'Afrodite omerica egli contempla un riso dell'universo, come diceva Dante più tardi dal suo mistico olimpo:

> Ciò che io vedeva mi sembrava un riso
> Dell'universo. . . . . [1]

Ed è appunto questo riso infinito che il poeta latino ci dischiude nelle misteriose profondità della sua visione uranica:

> « Te, Dea, te fugiunt venti, te nubila cœli
> Adventumque tuum: tibi suavis dædala tellus
> Summittit flores, tibi rident aquora ponti
> Placatumque nitet diffuso lumine cœlum. »

Nella culla sacra di Venere ei vede la culla degli esseri: è la beltà sepolta della primavera che si dissuggella quasi dal sonno, l'aura fecondatrice che si disserra soavemente dalle pruine, la piena letizia degli augelli che svernano i loro cuori già scossi come da un colpo giocondo:

> « . . . . simul ac species patefactast verna diei
> Et reserata viget genitabilis aura Favoni
> Aeriæ primum volucres te, diva, tuumque
> Significant initum percussæ corda tua vi. »

è il tripudio dei viventi che si risvegliano dagli aperti abissi dell'essere, e dovunque li guidi le corrono die-

[1] Dante, *Parad.*, c. XXIII, v. 4. (Firenze, 1849.)

tro come attratti da un fascino arcano : è la ebbrezza fresca della Natura che si dilata e cresce sovra se stessa, e si esalta nei dolci concepimenti della beltà:

« Omnibus incutiens blandum per pectora amorem,
Efficis ut cupide generatim sæcla propagent. »[1]

La Dea sen va leggera ai fiati di Favonio, in mezzo a quelle primavere celesti che le sorridono nel suo passaggio, e, inclinando la coppa afrodisia, distilla ne' petti avidi una blanda dolcezza di amore.

Questa che io direi trasparenza ideale che Lucrezio comunica alla sua Venus, si riflette anche sulla forma plastica, e vi riverbera quel pudore intimo che la circonda e la vela, per modo che, nella voluttà medesima, esprime un qualcosa di sacro che non si circoscrive a' sensi, ma ti trasporta in un di là più sereno dove tace la carne ed il sangue. Lo

[1] Al vocabolo, *sœ-culu-m*, *sœ-clu-m*, che in Lucrezio significa, al plurale, schiatte, vite, famiglie, darebbe origine etrusca Alfredo Maury (V. *Journal des Savants*, Paris, 1869. *Inscriptions antiques de l' Italie*. Dec. pag. 567) dalla radice *sec*, generare, che il Fabretti (*Glossarium Ital.*) accosta probabilmente al τεκ greco (τικ-τ-ω, ε-τεκ-ο-ν). Questa opinione non è senza qualche fondamento storico nel sistema etrusco dei secoli : ma sembrami che all' etimologia del Maury contrastino le leggi foniche del vocalismo latino. Siccome i manoscritti ci danno *sœ-culu-m*, non si potrebbe spiegare l' apofonia della radice derivandola da *sec:* giacchè nel giro latino, come nota il Corssen, da un *e* non può uscirne il dittongo *ae* per *ai* (V. Corssen, Op. cit., pag. 377). Quindi cadono di per sè le altre etimologie che si diedero. La vera etimologia di *sœ-culu-m*, mi par quella del Corssen che la deduce dal sanscrito. *sì*, legare, formata col suffisso medesimo di *ba-culu-m*, *po-culu-m*, *ob-sta-culu-m*. Il rinforzamento organico ci darebbe così, secondo le leggi foniche del latino, il dittongo *ae*. Quindi *sœ-culu-m* significa « una serie di anni legati fra loro » e da ciò il concetto affine di schiatte e di vite.

stupendo gruppo che ci dà Lucrezio di Marte che siede in grembo a Venere, perderebbe metà della sua bellezza se si considerasse soltanto sotto l' aspetto plastico, nè si guardasse al senso ideale che il Poeta v' infuse. Per questo difetto d' idealità Virgilio è rimasto, pure imitandolo, molto al di sotto di Lucrezio.[1] Quel di Virgilio è un gruppo tutto plastico, è la voluttà pagana della carne, e niente più: il gruppo di Lucrezio è arcanamente impregnato di un non so che di santo e di celeste che pervade quelli adorabili amori, perchè il poeta non ti porge solo alla vista Marte e Venere che si abbracciano con l' avidità di due cuori impazienti, ma ti fa travedere un che di più alto, cioè la tumultuosa esorbitanza delle forze terrestri che si informa alla placida compostezza delle celesti: è una stilla della pace olimpica che ammorbidisce e letifica lo Iddio feroce delle battaglie:[2] è lo sguardo inebriante della Venus uranica

[1] Virgilio, *Æneid.*, lib. VIII, v. 387. (Ediz. Ladewig. Berlin, 1865.)

« . . . . niveis hinc atque hinc diva lacertis
Cunctantem amplexu molli fovet; ille repente
Accepit solitam flammam notusque medullas
Intravit calor et labefacta per ossa cucurrit....
Optatos dedit amplexus, placidumque petivit
Coniugis infusus gremio per membra soporem. »

[2] Nella prima delle Pitiche noi abbiamo un inno alla Musa dell' Armonia, la

Χρυσέα φόρμιγξ, Ἀπόλλωνος καὶ ἰοπλοκάμων
σύνδικον Μοισᾶν κτέανον. . . .

che Pindaro ci presenta come una Venus uranica. In fatti nel ciclo delle leggende afrodisie, Armonia è figlia di Venere, cioè un altro aspetto della Venere stessa. Egli ci mostra da una parte

che addolcisce le tempeste civili della repubblica, è la concordia cosmica che succede alle discordie violente dei titani di Roma.

Ecco ciò che io chiamo la trasparenza ideale del mito: ecco per qual modo Lucrezio trasformò il contenuto parziale della Venus antica, e vi diede un contenuto universale. Il Montaigne[1] ammirava giu-

la concordia cosmica delle forze addolcite e composte da lei in un sopore molle e sereno, e dall'altra la ribellione tumultuosa ed impotente delle forze sepolte e compresse laggiù nel Tartaro, che si sottraggono alle sue benigne influenze. È una delle più stupende odi pindariche, in cui la riflessione si compenetra per tal modo nei miti, che, senza distruggerli, gli innalza ad un contenuto ideale.

"καί τὸν αἰχματὰν κεραυνόν σβεννύεις
ἀενάου πυρός. εὕδει δ' ἄνα σκάπτῳ Διὸς αἰετὸς
ὠκεῖαν πτέρυγ' ἀμφοτέροθεν χαλάξαις,
ἀρχὸς οἰωνῶν, κελαινῶπιν δ' ἐπί οἱ νεφέλαν
ἀγκύλῳ κρατί, γλεφάρων ἀδὺ κλάϊστρον, κατέχευας· ὁ δε κνώσσων
υγρὸν νῶτον αἰωρεῖ, τεαῖς
ῥιπαῖσι κατασχόμενος· καὶ γὰρ βιατὰς Ἄρης, τραχεῖαν ανευθε [λιπὼν
ἐγχέων ἀκμάν, ἰαίνει καρδίαν
κώματι.....
ὅσσά δὲ μὴ πεφίληκε Ζεὺς ἀτύζονται βοάν,
Πιερίδων ἀΐοντα, γᾶν τε καὶ πόντον κατ' ἀμαιμάκετον
ὅς τ' εν αἰνᾷ Ταρτάφῳ κεῖται, θεῶν πολέμιος,
Τυφὼς ἑκατοντακάρανος.....

[1] Montaigne, *Essais*, tom. III, (Paris, Didot) pag. 351, seg. « Quand je rumine ce *reicit, pascit, inhians*.... et cette noble *circumfusa*, je n'ai que dedain de ces menues poinctes et allusions verbales qui naquirent depuis.... leur langage est tout plein, et gros d'une vigueur naturelle et constante. Ce n'est pas une éloquence molle et seulement sans offense: elle est nerveuse et solide, qui ne plaît pas tant, comme elle remplit et ravit les plus forts esprits. Quand je vois ses braves formes de s'expliquer, si vives, si profondes, je ne dis pas que c'est bien dire, je dis que c'est bien penser. C'est la gaillar-

stamente in questo gruppo la nervosa nudità delle forme, le immagini pregne di vita, il vigore profondo del colorito: ma tutto ciò non è che il di fuori: penetra al di dentro, cerca in quel che traspare sotto al velo sottile degli organi, e nel ritmo ampio, solenne, pieno di deità e di mistero, sentirai il sacro alito che annunzia la Venere celeste: un quasi Paracleto pagano che discende sulla terra agitata, e riduce ad una pace serena la torbida anarchia delle cose: [1]

« . . . . . corpore sancto
Circumfusa super, suavis ex ore loquellas
Funde, petens placidam Romanis, incluta, pacem. »

dise de l'imagination qui élève et enfle les paroles.... cette peinture est conduite non tant par dextérité de la main, comme pour avoir l'objet plus vivement empreint en l'âme.... le sens éclaire et produit les paroles non plus de vent, ainsi de chair et d'os: elles signifient plus qu'elles ne disent. » In questa maravigliosa critica del Montaigne, c'è per altro un intero ordine di sentimenti che gli sfugge: la parte ideale di questo gruppo rimane come sepolta a'suoi occhi di carne. Egli intende il rilievo plastico del bel corpo, non la trasparenza ideale che gli comunica la santità d'un misterioso pudore.

[1] Nelle nozze di Marte con Venus tu non hai probabilmente che una reminiscenza latina di quelle antiche nozze cosmiche del frammento di Eschilo. *Mar-s*, con le altre sue forme latine *Mar-mar*, *Mar-mor*, era un Dio del cielo: la radice « *mar* » da cui deriva, significa « brillare, splendere, fiammeggiare. » Le leggende latine che si aggruppano intorno a quel Dio, si riferiscono tutte ai fenomeni del cielo specialmente in primavera: anch'esso era chiamato, come Jupiter, *Leuc-et-iu-s*, *Leuc-es-iu-s*. Cosicchè Marte non significa che « lo splendente, il raggiante », cioè il cielo che esce dalle tempeste tumultuose dell'inverno, ed avviva e feconda la Natura. (Vedi Corssen *Über Aussprache*, ec., v. pag. 404, seg.). E siccome la Venus si confuse più tardi coll'Hera gre-

Intesa a questo modo, la Venus lucreziana non è frammento lirico di una fede perduta, rimasto lì fra le ruine del suo Poema quasi eco d'un mondo sepolto: ma piuttosto la bellezza incorruttibile della Natura che il poeta ricompone in se stesso, e in cui vagheggia come in una visione estetica quel mondo sì presso a disparire dalla vita. L'aspettava, pur troppo, il sepolcro di quindici secoli, ed una nebbia tetra di misticismo si distendeva sulla santa Natura: ma prima di nascondersi agli occhi mortali velati di lagrime, essa ebbe qui, in un tempio sereno di spirito, la sua trasfigurazione, come pegno di certa rinascita.

ca, che dalla radice *svar*, splendere, significa pur essa « la splendente », e risponde alla *Jouno*, *Diou-n-on* latina, tema rafforzato della radice *div* (*diov*, *diov-is*), così il mito di Marte in grembo a Venus significherebbe il cielo che si mescola nella nitida atmosfera; per cui il mito latino non sarebbe che una riproduzione delle nozze cosmiche di Zeus e di Hera. Il reciproco sovrapporsi e compenetrarsi di Zeus e di Mars, di Venus e di Hera si spiega con questa affinità di concetti. Vedi Curtius, *Grundzüge der Griechische Etymologie*, Leipzig, tom. I, pag. 96, (2 ediz.). L. Preller, *Griechische Mythologie*. Berlin, tom. I, pag. 124. Bopp, *Vergleichende Grammatik*, Berlin, tom. I, pag. 123. Corssen, *Über Aussprache*, ec. loc. cit., pag. 471.

CAPITOLO VII.

Epicuro.

Nella storia umana si alternano due fattori, il sentimento e la ragione. Il primo corre veloce, anticipa la ragione e la domina; ma questa alla sua volta scompone le fila d' oro del sentimento, e straccia via la carta fantastica sulla quale avea disegnati con troppa fretta i profili ingannevoli delle cose. Nel contenuto ideale più vasto dell' antecedente si vien preparando una altra specie del sentimento, il quale poco a poco si discorda con le nuove esigenze della ragione: e così via via in questa vece di stati diversi per cui lo spirito umano si manifesta e si esplica in forme sempre più alte, è riposto quel moto ideale che si chiama progresso.

Ma nei momenti storici in cui lo spirito umano spezzata, a dir così, la vecchia crisalide si afferma in uno stato diverso, questa affermazione ti pare uno

scandalo; la rinascita è tanto dolorosa che somiglia alla morte, e il nuovo atto di fede ch'ei proferisce, ha faccia di rivolta contro le tradizioni venerabili dell' antico. A dir breve, il travaglio critico della ragione par destinato a disfare i miti del sentimento, e gli apostoli dell'avvenire s'atteggiano a ribelli del passato. Sono i santi ribelli del cielo, i Prometei rapitori d'una scintilla di spirito: martiri sempre, perchè il vero, prima di propagarsi fra gli uomini, uccide sovente colui che lo svela.

Anche Lucrezio creò il suo Prometeo, ed in questa creazione gigantesca del poeta latino noi sentiamo battere il sangue e circolare la vita del mondo moderno. Analizziamone quindi il contenuto, cercando negli antecedenti storici degli altri Prometei le analogie e le differenze con questo.

Nel concetto di ribelle ai gioghi celesti, c'è una varia fisionomia secondo le razze ed i tempi. La razza semitica lo idoleggiò nel Satana, ma quello, se ben si noti, è un concetto diverso dall'aryo: è la negazione intera, ostinata, eterna d'ogni legge e d'ogni giustizia. Milton nel suo Satana, e, con intendimenti più profondi, Göthe nel suo Mefistofele, espressero questa indole negatrice e quindi sterile della protesta. Il Satana di Milton, dalla cupa profondità dell'abisso donde si solleva tormentato dall'odio non domito più che dal suo letto di fiamme, lo sfoga con queste parole:

« . . . . . but of this be sure
To do ought good never will be our task,
But ever to do ill our sole delight

As being the contrary to his high will
Whom we resist. If then his providence
Out of our evil seek to bring foth good
Our labour must be to pervert that end,
And out of good still to find means of evil. »[1]

E il Mefistofele di Göthe a Faust, che lo domandava chi fosse, risponde con l'ironia orgogliosa dell'antico Satana ch'egli era,

« . . . . . ein theil von jener kraft
Die stets das Böse will. . . . . .
. . . . . .
Ich bin der Geist der stets verneint.
Und das mit Recht: denn alls was entsteht
Ist verth, dass es zu Grunde geht;
Drum besser wär's, das nichts entstünde
So ist denn alles, was ihr sünde
Zestörung, Kurz das Böse nennt
Mein eigentliches Element. . . . . »[2]

E questo contenuto satanico della ribellione superba ma sterile si trova nel Capaneo dantesco. Ma v'hanno i grandi ribelli che sono artefici di progresso, v'hanno i Prometei che scuotono dal collo i gioghi olimpici, e spezzano le catene fabbricate dalla ignoranza illusa di sè. La rivolta del pensiero semitico è impotente, ma la rivolta del pensiero indoeuropeo è feconda, creatrice, perchè nasce dalla ragione medesima, anzi non è altro che la ragione che più e più si conquista, e si fa conscia di sè e del suo destino infinito.

[1] Milton, *Paradise Lost*. Book I, v. 158, seg.
[2] Goethe, *Faust*. Stuttgard, 1855, pag. 50.

Le razze semitiche non potevano darci un Prometeo vero, perchè il monoteismo impediva ogni ardimento della coscienza, e una specie di fatalismo più o meno spiccato la torceva ad una rassegnazione fiacca ed inerte, congelando le rivoluzioni dello spirito in una fede soffocatrice d'ogni libero moto. V'è nelle razze semitiche, come nota il Lassen,[1] un sentimento subiettivo che è ben altro da quella fiera iniziativa per cui lo spirito umano si afferma contro il fato comune. L'individuo semitico, tuffato in quel suo crudo egoismo, non potè comprendere mai la divina rassegnazione del disinteresse: egli ha la fiamma, la violenza, e spesso anche la brutalità d'una rivolta selvatica, ma non conosce i pericoli della ragione, nè, sicuro di se medesimo, osa collocarsi su quelle sommità ideali dove si giudica e si condanna, dove si pensa e si dubita senza paura d'arcane minaccie.

Il Job, che potrebbe chiamarsi il Prometeo dei Semiti, non lo è che in apparenza: v'è solo una interrogazione angosciosa di chi si turba come di nuovo spettacolo per alcune antinomie, la prima volta avvertite, tra la virtù e la giustizia; ma non può dirsi uno di quei pensieri di rivolta scoccati dalla profondità di uno spirito conscio di sè, come segno di rivoluzioni imminenti: è piuttosto la querela impetuosa ma non ribelle di un credente che soffre. In fatti

[1] Lassen, *Indische Alterthumskunde*, tom. I. Leipzig, 1865, pag. 491. Rénan, *Histoire comparée des langues sémitiques*. Paris (ediz. 2), 1863, tom. I, pag. 2. segg. *Le Livre de Job*. Paris, 1859, v. pag. 70, segg.

la ragione di questo semita che par tanto arrogante, poco appresso si tace sbigottita dalle sue stesse dimande: il grido selvatico dell'uomo vulnerato dal cielo si ammorbidisce d'un tratto, e si fa gemito di preghiera: il lampo di una velleità disobbediente si dilegua ben presto nell'oscurità dello enigma che sopravviene, e la mente provocatrice non sa più che rispondere alla foga dei sofismi rettorici con cui dall'alto la sfolgora la parola di Iehova, ma si raccascia in quell'asilo di tutte le ignoranze, il volere dello Iddio che interviene, e tronca il mistero comandando il silenzio.

Delle razze arye soltanto può dirsi che furono creatrici di libertà; esse sole han saputo fondarla nel mondo moderno, e corressero le parti semitiche del cristianesimo improntandovi il loro genio largo, flessibile, progressivo. La più fedele rappresentante di queste razze è la Grecia che ci diede nel Prometeo l'embrione profetico di tutte le grandi rivolte della ragione e della coscienza. Il Prometeo di Eschilo è l'antecedente dell'Epicuro lucreziano: ma il contenuto ideale non è lo stesso, giacchè l'Epicuro latino è una forma storica che esce da uno stato psicologico diverso dal greco. Esaminiamola quindi per ogni sua parte.

Nel Prometeo di Eschilo v'è coscienza di sè,[1]

[1] Eschilo, *Prometeo*. (Ediz. God. Hermann. Leipzig, tom. I pag. 49), v. 101, segg.:

καί τοι τί φήμι; πάντα προὐξεπίσταμαι
σκεθρῶς τὰ μὴλλοντ', οὐδέ μοι ποταίνιον
πῆμα οὐδὲν ἥξει τὴν πεπρωμένην δέ χρὴ
αἶσαν φέρειν ὡς ῥᾷστα γιγνώσκονθ' ὅτι
τὸ τῆς ανάγκης ἐστ' αδήριτον σθένος.

resistenza virile ed alta ad una recente tirannide dell' Olimpo: v' è dolore di vittima sopraffatta piuttosto che vinta dal tormento: v' è profezia minacciosa e quasi ruggito di Titano che fa impallidire il trono vacillante di Giove. Tutto questo è stupendamente effigiato in una figura gigante e plastica: ma quel che prevale di fuori nel Prometeo greco è la vittima, è una specie di Calvario pagano che tu miri sul Caucaso. Il fato lo lega a quelle rupi ed egli non può romperne i ceppi che gli aggravano il piede, anzi par ch' ei soggiaccia al fato. Ma se cerchi al di dentro, se discendi giù giù fino a quella profondità di coscienza a cui non giunge il morso dell' avvoltojo che gl' insanguina il petto, vedrai che l' anima di quel ribelle non si piega, anzi si tien dritta, feroce, indomita contro di Giove che nulla può sopra di lei: essa è maggiore del fato perchè lo vince resistendovi, e quindi lo disfà dentro a se stessa. Che valgono i ceppi quando la coscienza sguizza di mano al despota, a cui solo è concesso il corpo perchè vi disfoghi una vendetta miserabile?

Il Patin[1] che nel Prometeo greco vede soltanto una

(v. 267):

ἐγὼ δὲ ταῦθ' απάντ' επιστάμην,
ἑκών, ἑκὼν ἥμαρτον, οὐκ ἀρνήσομαι

(v. 939):

πάντα προσδοκητά μοι.....

[1] Patin, *Histoire générale de la tragédie grecque.* Paris, tom. I, pag. 37, seg. « Cette résistance (del Prometeo) est toute passive: l'homme n'agit point véritablement chez Eschyle, ou du moins *toute son* activité se borne à se soumettre, à se ré-

rassegnazione passiva, non parmi che veda giusto: quella che sembra rassegnazione è la maschera con che il destino lo copre di fuori, quasi vergognandosi di non potere vincerlo dentro. È lì quel segreto che il fato non può rompere, nè Giove rapirgli. Davanti a questa coscienza di Titano chiusa, tetragona, ferocemente ostinata nel suo silenzio, tutto è impotente; gli Iddii e gli uomini, la Natura ed il fato, le preghiere delle commosse oceanidi e la bufera del cielo che gli ruina imperversando sul capo. In questo senso la vittima vera è Giove, perchè gli sfugge l'avvenire che lo condanna: mentre Prometeo scerne da lontano e numera dalla sua rupe di martire le cadute dei Numi, ed aspetta con impaziente speranza il non tardo liberatore.[1] Giove non è che un moribondo, mentre la sua vittima s'infutura co' secoli: la breve ed inquieta vittoria non impedisce la sconfitta piena che attende l'oppressore, e l'allegra vendetta che farà l'oppresso su quella imminente caduta. Capolavoro d'arte in cui s'è visto la prima volta il dolore ministro di umano progresso, ed il

signer, à succomber sans faiblesse dans la lutte inégale où il se trouve engagé, à ennoblir son inévitable chute par quelque dignité. »

[1] Eschilo, *Prometeo*, op. cit., v. 940:

δράτω, κρατείτω τόνδε τὸν βραχὺν χρόνον
ὅπως θέλει. δαρὸν γὰρ οὐκ ἄρξει θεοῖς

(v. 996):

πρὸς ταῦτα ριπτέθω μέν αἰθαλοῦσα φλὺξ
λευκοπτέρῳ δε νιφάδι καὶ βροντήμασιν
χθονίοις κυκάτω πάντα καὶ ταρασσέτω
γνάμψει γὰρ οὐδέν τῶνδε μ' ὥστε καὶ φράσαι
πρὸς οὗ χρεών νιν ἐκπεσεῖν τυραννίδος.

martirio d'una vittima preparare le sacre vittorie della civiltà.

Lucrezio rifece a suo modo questo Prometeo nella sua terribile figura dell'Epicuro che non ha del Greco che il nome, ma che porta in se stesso una di quelle rivolte del pensiero e della coscienza, destinate a risorgere sempre più vive ad ogni stagione del tempo.

« Humana ante oculos fæde cum vita jaceret
In terris oppressa gravi sub relligione
Quæ caput e cœli regionibus ostendebat
Horribili super aspectu mortalibus instans,
Primum Graius homo mortalis tendere contra
Est oculos ausus primusque obsistere contra;
Quem nec fana deum nec fulmina nec minitanti
Murmure compressit cœlum, sed eo magis acrem
Inritat animi virtutem, effringere ut arta
Naturæ primus portarum claustra cupiret:
Ergo vivida vis animi pervicit, et extra
Processit longe flammantia mænia mundi
Atque omne immensum peragravit mente animoque;
Unde refert nobis victor quid possit oriri
Quid nequeat, finita potestas denique cuique
Quanam sit ratione atque alte terminus hærens.
Quare relligio pedibus subiecta vicissim
Opteritur nos exæquat victoria cœlo. [1]

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. I, v. 62. Anche qui A. Tolomei traduce mirabilmente:

« L'umana vita d'ogni obbrobrio al fondo
Oppressa un dì giacea sotto la grave
Relligion, che dai superni cieli
Disvelava la fronte e sulle genti
Stava imminente coll'orrendo aspetto.
In lei sospinger la mortal pupilla
Un uom di Grecia primo e in suo cospetto
Opporsi ebbe ardimento. E non temuta

Il nerbo lirico di questi versi è, si può dire, d'un gitto; il ritmo è teso come un arco di battaglia, ed una fiamma intima imprime di se stessa ogni pensiero, ogni immagine: tu hai quì il precursore latino di Cain, di Manfred, di Faust: qui Lucrezio ha versato la sua grande anima di poeta, e v'improntò una effigie psicologica che trasforma l'uomo in un tipo.

Se nel Prometeo greco il dolore avviluppa la

Fama di Numi a rattenerlo valse,
O folgore, o minace ira d'Olimpo
Romoreggiante: che ognor più s'accese
Quell'ardito vigor dell'intelletto
Nel desìo d'atterrar primo le avare
Di Natura custodie. E vinse alfine
L'ardente possa di quel cor, che lungi
Le fiammanti varcò dighe del mondo,
E col vol dell'idea corse animoso
L'immenso tutto, e dimostrò alle genti
Con segno di vittoria a qual sia dato
Degli eventi prodursi, a qual si neghi,
E il poter d'ogni cosa aver confine
Certo e profondo in sua natura inflitto.
Allora alfin, con altra vece, al suolo
Giacque religïon calpesta e doma,
Noi dal trionfo fatti eguali al cielo. »

Io accetto col Lachmann e col Bernays il *tendere* e il *fana* invece del *tollere* e del *fama; tendere*, oltre che è giustificato criticamente, avrebbe anche un senso estetico più profondo: c'è il nerbo, lo sforzo, la tenacità ostinata che non ha il *tollere;* il *fana* mi porge un senso che non viene da quell'insipido *fama,* a cui fece buon viso il Tolomei. *Fa-nu-m* è il tempio fatto sacro con parole solenni pronunciate dal pontefice: da ciò la formula (Cic., *De Leg.*, II, 8, 21), *templa liberata et ecfata habento.* Quindi nel concetto di *fana* c'è quella terribilità religiosa che esce da un tempio abitato e, come a dire, impresso dal Nume. (Corssen, op. cit., pag. 141.)

vittima come in un sudario sacro, e le comunica quella sembianza di rassegnazione e quell'atteggiamento da martire che contrasta con la sua coscienza di ribelle, in questo nuovo Prometeo latino il dolore è tolto via, o, a dir meglio, è rilegato in una specie di fondo scuro, donde te ne giunge un eco remoto come di cosa che muore. Non hai un Titano che soffre, ma un Titano che vince: qui niente c'è che accusi la rassegnazione nemmeno apparente: l'ambascia della vittima s'è trasformata in una forza feroce che irrita il pensiero:

« . . . . . eo magis acrem
Inritat animi virtutem. »

Gli ostacoli che gli si adunano incontro non costituiscono un giogo che ne mortifichi l'ardimento, o strozzi in culla il pensiero che sorge contro di loro, ma irritano invece, sollevandole, tutte le potenze recondite di quel Titano. Ti accorgi che intorno a lui c'è qualcosa che lo impedisce e lo frena, una specie di mole invisibile che lo soffoca ancora, nè gli concede di respirare liberamente: un'atmosfera morta che pesa sul suo capo che la rimove da sè, ed ei ne prova uno sdegno impaziente, virile, ma non vi si piega, anzi trae vigore dall'ostacolo stesso, distende ed aguzza le virtù dello spirito che vince finalmente ed abbatte la dura immobilità delle resistenze che lo circondano.

L'Epicuro greco era un saggio benigno che, passeggiando negli orti odorati di Atene, spiccava i frutti maturi della pace, e sorrideva con ironia pla-

cida e arguta a quell' Olimpo di amabili immortali ch' ei rilegava al di fuor della vita. L' Epicuro latino è un Titano ribelle che non sorride ma si irrita come di cosa che lo offende, e contro cui scarcera, a così dire, il nerbo di un odio lungamente compresso. A questa diversità dell' Epicuro lucreziano è radice, per chi ben guardi, la forma storica della religione latina paragonata alla greca.[1] Il sentimento religioso dei greci usciva dalla loro immaginazione viva, pronta, sollazzevole, con una flessibilità varia che lo cangiava senza sforzo alle nuove esigenze del pensiero: quella leggerezza alata dell' immaginazione che non la lasciava mai ferma in se stessa, porgeva una specie di mobilità sporadica a tutto quel mondo di Iddii. Nessuna razza meglio della greca possedè quella agilità di scherzi fecondi per cui rifaceva ogni tanto, correggendoli con la riflessione, i miti del sentimento. Il culto vi tien più dell' estetico che del religioso, quindi anche l' incredulità non ha niente di violento, non s' irrita mai perchè non ne aveva ragione; se qualche volta si leva un grido di rivolta contro una recente tirannide, come nel Prometeo di Eschilo, quella non doveva essere che parziale, momentanea, una discordia che non poteva resistere a lungo, e che bisognava ricomporre in una concordia più vasta.[2]

[1] M. Martha, *Le Poëme de Lucrèce*. Paris, 1869. Vedi pag. 86, seg., le belle cose che dice su questa diversa fisonomia dell' Epicuro storico e dell' Epicuro lucreziano.

[2] Probabilmente un concetto orfico presiedeva a quella vasta trilogia d'Eschilo, di cui non ci resta che una sola parte.

Il popolo greco non si sentiva implicato nella superstizione come il romano: i suoi Iddii erano ben altri da quelli Iddii, più astratti che plastici, senza vita, senz' organi, che come una magra vegetazione pullularono dal profondo ma ruvido sentimento latino: folla sconosciuta di potenze demoniache disseminate per tutta la Natura, senza individualità spiccata, senza epifanie estetiche, senza storia, senza prole, ma che avviluppavano, a dir quasi, ogni parte della vita in una rete di superstiziose abitudini da cui non sapevano slegarsi anche le menti più libere. Il sentimento religioso dei Latini era quindi più compresso e più rigido senza misura che quello dei Greci: per ciò nel filosofo che si scuote d' addosso quella cappa di piombo, non può esserci la calma, la rassegnazione, l' ironia riposata dell' incredulo greco: ma l' irritazione acre, ostinata, violenta di chi abbatte una tirannide che gli pesò lungamente sul collo. Ecco perchè la rivolta dell' epicuro lucreziano è una rivolta feroce, donde è tolto ogni martirio di rassegnazione, nè vi rimane se non la cruda terribilità del pensiero ribelle, benchè abbia già rotto le proprie catene, e, colle sue, le catene del cielo.

Se il sublime dinamico, secondo Kant, esprime l'infinito della forza, nessuna figura è più sublime di questa. Certamente v'ha qualcosa di grande e di terribile nel Farinata che, dal suo letto di fiamme, si solleva sugli occhi attoniti di Dante, e lo interroga fra i sepolcri:

« Vedi là Farinata che s' è dritto
Dalla cintola in su tutto il vedrai. . . . .

Ed ei s' ergea col petto e con la fronte
Come avesse l' inferno in gran dispitto. [1]

Ma quest' uomo di Lucrezio che si drizza ardito e conscio di sè, in mezzo alle tombe dei vivi oppressi da quella tirannide dall' orribile aspetto che s' affacciava minacciosa dai cieli,

« . . . . . oppressa gravi sub relligione
Quæ caput e cœli regionibus ostendebat: »

si pianta solo contro di essa, ficca uno sguardo animoso in quel mistero involuto di minacce e di folgori, e resiste solo contro quel cielo congiurato a suoi danni, ha qualcosa di più vasto e di più alto: v' è un mondo che sorge in questa coscienza d' uomo, il mondo del pensiero che si fa via traverso le ruine olimpiche. Nella sua coscienza tu senti il nerbo e la terribilità d' una gran forza: eppure questa forza non è materiale, anzi le forze materiali che la circondano e vorrebbero « comprimere » quella coscienza, sono senza misura più vaste di lei, ma è forza di spirito contro cui ribalza come dardo fragile ogni minaccia di cielo. Come mai quest' uomo solo può sollevarsi dalla viltà d' un mondo sepolto ignobilmente nella notte di un turpe servaggio, se non perchè in esso v' è qualcosa di più grande del cielo e degli Dei, il pensiero che gli ha fatti a sua imagine, che ora li disfà come trastulli d' infanzia, il pensiero che si conosce, si afferma, e s' infutura?

« Ergo vivida vis animi pervicit. . . . . »

[1] Dante, *Inf.*, c. X, v. 34, seg.

L' antico e tenacissimo antagonismo fra il fato e il pensiero s'è già rotto per sempre: il vecchio mondo abbattuto si tira dietro nella rovina tuttiquanti i celesti. Quinci innanzi il fato non sarà più qualcosa di esterno al pensiero che lo domina e schiaccia, ma effetto del pensiero medesimo che genera dentro di sè la propria legge, cioè l' idea interiore e necessaria che governa le cose, e per la quale le cose son poste e si esprimono. Invece di antagonismo si avrà la reciproca insidenza della Natura nel pensiero, del reale nell' ideale: vittoria immensa che, tolta via la dualità tra cielo e terra, gli adegua ambedue nell' unità d' una vita medesima:

« . . . . nos exæquat victoria cœlo. »[1]

Così recisi i confini del mondo troppo angusti per lo spirito, ci si rivelano da lontano le profondità dell' infinito, le perenni trasformazioni delle cose, e l' eterna circolazione per cui migrano, di moto in moto, per lo gran mare dell' essere:

« . . . omne immensum peragravit mente animoque. »

Per ció l' antica tirannide è oppressa con altra vece, e il cielo non è altro che l' equivalente dello spirito vittorioso.

In questa creazione di Lucrezio noi abbiamo dunque il sublime dinamico e il matematico compenetrati l' un l' altro: l' infinito della Natura e l' infinito del pensiero si esprimono nell' unità d' un

[1] Questo germe che in Lucrezio era, per così dire, latente, fu svolto diciotto secoli dopo dal Shelley nel suo *Prometeo*.

sentimento che il poeta ti eccita con una scelta stupenda d'imagini, ciascuna delle quali ti dipinge un nuovo aspetto e quasi un nuovo atteggiarsi di quel sentimento medesimo. In fatti quella grande figura lucreziana non è un'allegoria astratta o un freddo simbolo, ma una individualità estetica che possiede organi, nerbo, e polsi di vita: ogni concetto, ogni imagine ti scuote e ti esalta perchè non è un uomo solo, nè un'idea sola, ma l'uno e l'altro conflati insieme in un contenuto lirico: le parti caduche e materiali si spiritualizzarono senza perdere per questo la vita.

E se si potesse con una intuizione penetrante indovinare qualcosa della vita intima di Lucrezio, qui si troverebbero i lineamenti fuggitivi dell'anima sua, e come una reminiscenza segreta di terrori superstiziosi e di pugne intestine.[1] L'impeto stesso della rivolta accuserebbe la intensità della battaglia interiore, e l'odio tenace e rude rivelerebbe i segni d'una servitù detestata. L'Epicuro di Lucrezio è quindi un Epicuro trasformato dall'arte, è Lucrezio medesimo che porta dentro di sè la ribellione d'un mondo: egli v'impresse un'effigie che appartiene a lui solo, e vi ha dato un sangue che non batteva che nel suo cuor di poeta. Tu senti, a leggerlo, che lo spettacolo miserando dei vivi umani

[1] Anche il Martha concede che qui possiamo sorprendere qualche segreto dell'anima di Lucrezio: nè so perchè il Patin, mentre approva queste delicate induzioni per altre parti del Poema, qui le nega. (*Journal des Savants*. Déc. 1869.) È troppo spiccata l'effigie lucreziana nell'Epicuro, per non distinguerne i tratti.

aggreggiati sotto la verga degli Dei lo contristò più d'una volta: e forse più d'una volta si sentì preso da spavento, e respirò con lena affannosa nella tetra atmosfera di superstizione che incombeva sul mondo latino. Ma le resistenze ostinate della ragione non domita vinsero poco a poco le inerti abitudini del sentimento: si sdegnò d'essere disceso un istante col volgo dei timidi, e lo acsalì come una vergogna di offese patite. Quella vergogna in lui risvegliò gli spiriti lenti, suscitandovi l'odio che fruga, acuisce, ed irrita le potenze intime del pensiero; ei sollevossi col furor vigoroso di un gigante che si strappa dai fianchi il cilicio della paura, e maledì quei vinti idoli che forse adorò colla fede inquieta del supplicante.

Eterna storia della coscienza che si rinnova ad ogni rivoluzione della scienza: in cui ciascun si ribella, nuovo Prometeo, contro i gioghi interiori, martire ad un tempo e salvator di se stesso.

CAPITOLO VIII.

La superstizione.

Non si potrebbe comprendere il Poema lucreziano se non cercando un po' dentro in quella forma speciale che prese il sentimento religioso della razza latina, cioè a dire la superstizione. Lucrezio ci parla sovente di una *Liberazione* che si acquista col vero, come sei secoli innanzi sulle rive del Gange Sakia-Mouni aveva annunciato il *Nirvana*. Egli si esalta in questo pensiero come si esalterebbe un apostolo: ei lotta per vincere le ripugnanze di un linguaggio ancora rude, vigila volentieri nelle notti serene rimeditando i grandi problemi delle cose, e il frutto della verità gli sembra più dolce perchè maturato dalla fatica. Questa Liberazione è lo scopo del suo Poema, i suoi versi sono saette di luce che percuotono le cieche tenebre in che sono avvolte le menti mortali.

« Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest
Non radii solis nec lucida tela diei
Discutiant, sed naturæ species ratioque. »[1]

[1] Lucrezio, *De nat. Rerum*. Lib. I, v. 146. « Non rag-

Egli vorrebbe rompere i suggelli di questo immenso sepolcro di vivi, aprire le colpe del cielo, e metterle sotto i piedi degli uomini perchè le calpestino: spiccar via quello scoglio di ignoranza che fascia così duramente da tanti secoli le coscienze, rendendole trastullo dei sacerdoti,

« Trafficatori di paure arcane
De la tomba e di Dio. . . . »[1]

far che si ristorino alla vita che circola nella Natura, e scuotano con allegro impeto l'antica soma che siede sui lor petti affannati.

È una liberazione scettica che preparava più di quel che si crede la liberazione mistica, giacchè nel giro della storia lo spirito umano non giunge mai tanto dappresso al sentimento che quando ha già toccato il polo della ragione. E fu certo un bene non picciolo a chi consideri che la vita antica, molto più che la moderna, si complicava nelle forme religiose. Il politeismo era un sistema di « volontà individuali » che governavano le cose, il mondo quindi per gli antichi dipendeva da un volere: il concetto di leggi fisiche, presentito da pochi filosofi, non era ancor penetrato nelle menti pagane, perchè tutti i fenomeni della natura apparivano impressi di questo volere. La Natura per essi somigliava ad una catena che si perdeva nelle cupe profondità del destino invisibile, ma che scuotevasi ogni tanto sotto la mano

gio di sole nè lucida saetta del giorno potrà scuotere dalla mente il terrore e le tenebre; a ciò fa d'uopo che la Natura disveli se stessa e le sue leggi. »

[1] Aleardi, *Canti*. Firenze, 3ª ediz., 1869, pag. 304.

degli Iddii capricciosi. Il Fato rappresentava nel politeismo mitologico una specie di fondo scuro da cui spiccavano gli individui divini che dipendevano in un certo modo da Lui, effettuandone i decreti non evitabili.[1]

Ma convien avvertire al carattere speciale che aveva il Fato nel politeismo delle razze mitologiche, e che lo rendea tanto diverso da quella tetra predestinazione che si manifesta più o meno velata nelle razze semitiche, e deriva logicamente dalla rigidezza inflessibile del monoteismo.[2] Il Fato pagano, cioè il sentimento confuso e vago d'un potere intimo che siede in fondo alle cose e le domina e le determina, comunica un che di stabile a quel mondo ondeggiante e sporadico della mitologia. Però questa forza arcana del Fato non è campata al di là delle cose, recisa da quella cospirazione infinita di eventi che costituisce la vita del mondo, ma si compenetra intimamente con quelli individui divini che in se stessi lo esprimono: v'è direi quasi una insidenza reciproca fra il Fato e gli Iddii greci, ciascuno Iddio ha il suo Fato, il che vuol dire che lo fa partecipare a quella mobilità d'arbitrio supposta negli individui che, come tali, si staccano da lui, perchè s'affermano in un che di proprio e di vivo,

[1] Vedi L. Preller, *Griechische Mythologie,* tom. I, pag. 411.

[2] Rénan, *Histoire comparée des langues sémitiques*, tom. I, lib. I. Lassen, *Indische Alterthumskunde,* tom. I, pag. 492. Ma lo Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed,* tom. II, pag. 308; e Bartelemy Saint-Hilaire, *Mohamet et le Coran.* Paris, 1865, pag. 207, attenuano forse un po' troppo questo fatalismo dei semiti.

che contrasta con la inflessibile e confusa rigidità del fatale. Perciò l'accidente, come fattore della vita cosmica e storica, usciva dalla natura medesima del politeismo, e si idoleggiava con forme diverse in ciascuna delle quali era un concetto comune. La Moira, la Tuka, la Nemesi, la Parca, la Sors o Fortuna, non esprimono che i varii aspetti dell'accidente, l'elemento irrazionale, arbitrario che disorbita spesso al di fuor del destino, e sembra strascinarlo in quella mobilità di voleri individuali che ordiscono a loro talento la trama degli eventi, e fabbricano, a così dire, un mondo subiettivo con le fila segrete del loro arbitrio. Tanto che si potrebbe dire che il politeismo mitologico rampolla da tante volontà diverse che lo esprimono ciascuna a sua guisa: è un mondo ondeggiante ed incerto che perisce colla volontà che lo pone e lo determina.

Da ciò l'uso così frequente nei poemi omerici dell'ἐπικλώθειν come simbolo dei decreti di Giove; e la non meno frequente Διὸς αἶσα, e l'altra di senso affine Μοῖρα θεῶν.[1] Certo il politeismo greco è la forma più serena del sentimento religioso nell'antichità, come toccammo di sopra, ma c'è qualcosa di scuro e di malinconico anche in mezzo a quella pagana serenità di celesti, e v'hanno presentimenti dolorosi sull'umano destino: una vaga e confusa inquietudine vi trapela ogni tanto, e sconcerta la festa olimpica di quella vita sì bella. Nessuno può conoscere i segreti di Giove: due dogli si giacciono

[1] Preller, *Griechische Mythologie*, loc. cit., pag. 412.

al suo limitare, quello dei beni e quello dei mali,[1] ei gli dispensa e li mescola a suo talento, e or l'uno or l'altro inclina sui capi mortali: le speranze degli uomini or sollevate ed ora abbassate si aggirano attraverso di vane menzogne:[2] l'avvenire ci si pianta scuro ed impenetrabile davanti, la chiave della vita è sepolta nel cielo e nessuno ha potuto scoprircela. Questa incertezza dell'esistenza pagana s'attiene intimamente alla forma storica del suo politeismo: gli eventi non vi nascono per interiore necessità di cause e di effetti, ma da un volere arbitrario, che malgrado i decreti inflessibili del destino, li sospende, li corregge, gli inforsa. Quindi il sentimento religioso degli antichi aveva un contenuto diverso da quello dei moderni: per noi è un'adorazione di spirito sitibondo dell'ideale, per essi era una investigazione superstiziosa di voleri invisibili che si manifestavano con segni visibili.

[1] Omero, *Il.*, 24, v. 525 (Ediz. Döderlein):

Ὣς γὰρ ἐπεκλώσαντο δ'ἐπὶ δειλοῖσι βροτοῖσιν
ζώειν ἀχνυμένοις. . . .
Δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διός οὔδει
δώρων, οἷα δίδωσι, κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων,
ᾧ μὲν κ' ἀμμίξας δοίη Ζεὺς τερπικέραυνος
ἄλλοτε μὲν τε κακῷ ὅγε κύρεται ἄλλοτε δ' ἐσθλῷ,
ᾧ δέ κε τῶν λυγρῶν δοίη, λωβητὸν ἔθηκεν.
καί ἑ κακὴ βουβρώστις ἐπὶ χθόνα δῖαν ἐλαύνει,
φοιτᾷ δ' οὔτε θεοῖσι τετιμένος οὔτε βροτοῖσι.

[2] Pindaro, *Olympia*, XII (ediz. Bergk, pag. 86):

. . . . . αἴγε μὲν ἀνδρῶν
πόλλ' ἄνω, τὰ δ' αὖ κάτω ψεύδη μεταμώνια τάμνοισαι κυλίνδονται ἐλπίδες.
σύμβολον δ' οὔ πώ τις ἐπιχθονίων
πιστὸν ἀμφὶ πράξιος ἐσσομένας εὗρε θεόθεν.
τῶν δὲ μελλόντων τετύφλωνται φραδαι.

La religione consisteva in gran parte in un sistema di mezzi adoperati per conoscere questi voleri, e propiziarsi questi Iddii. Da ciò gli oracoli, i sogni, gli auguri, i vati; da ciò l'espiazioni, i sagrifici, i riti molteplici. La demonologia pagana era una specie di intermezzo fra i Numi e gli uomini: tutto era pieno di questi δαίμονες: ogni luogo, ogni individuo, ogni azione era sotto la loro guardia. Nè il demone si stava soltanto al di fuori, ma penetrava al di dentro, ed era creduto sorgente d'ispirazioni arcane che sollevavano l'uomo al di sopra di se stesso, e gli porgevano un che di strano e di grande. L'uomo demoniaco era diverso dagli altri, e un che di sovrumano rivelavasi per mezzo di lui. Tutto ciò che il demone dettava di dentro era tenuto come voce divina, come un avvertimento infallibile dei voleri celesti: a questo demone credevano gli uomini più grandi dell'antichità: e Socrate, tutti lo sanno, vi credeva con tanta fede, che appena gli parve di udirne il comando, egli vi obbedì colla devota serenità del martire che attende la morte. Non era demenza, come fu detto, questa di Socrate, nè ipocrisia che celasse sotto furbe apparenze di fede una rivolta della coscienza: egli era profondamente religioso e sincero quando parlava di quel δαιμόνιον che gli dettava dentro i suoi oracoli santi. Vero è ben che il contenuto di quelle rivelazioni era diverso dal contenuto mitologico del volgo, giacchè il « demone » non poteva essere altro che la sua stessa coscienza; ma questa coscienza gli si porgeva come un che di distinto e di sovrano a se medesimo, come una « voce »

che lo ammoniva dall'alto; un segno psicologico col quale i Numi traducevano il loro volere.

Bisogna por mente alla forma storica del sentimento religioso di Socrate, e cercarne le attinenze con tutto il sistema del politeismo greco, se vogliamo comprenderlo: bisogna trasferirsi nel suo tempo, rivivere in quell'atmosfera mitologica della quale si risentivano tutti, qual più o qual meno: non recidere senza ragione come indegna di Socrate la parte superstiziosa che avviluppava il suo demone interiore, per non lasciarvi che una sparuta astrazione e quasi un furbo simbolo di più arditi concetti. L' elemento superstizioso intimamente si compenetrava nel filosofico: quel demone era una realtà psicologica per il saggio ateniese, come per il volgo pagano: in quella realtà ci saranno potuti essere nuovi elementi, non lo nego, ma con essi era implicato il superstizioso, che ne costituisce, a mio giudizio, la parte più viva e drammatica. L'uomo demoniaco è una vera pianta pagana, che non poteva crescere che in quelle condizioni, con quelle idee, con quei sentimenti: il politeismo recava con sè una specie di superstizione abituale, da cui pochissimi fra gli antichi, non però Socrate, osarono staccarsi del tutto.

Anzi, se ben si guarda, in nessun uomo meglio che in Socrate nell'antichità, si fa manifesta la doppia influenza della superstizione e della filosofia. C'è un intero ordine di cose che Socrate sottrae inesorabilmente alle indagini umane, rilegandole in un mondo diverso dal nostro, il mondo degli Iddii. Per Socrate v'ha un sistema di fatti divini al

di là dell' uomo, una serie di cause e di effetti ch' egli chiama « demoniaci, » perchè traggono il loro essere non dalle leggi necessarie della Natura, ma dalla volontà individuale dei Numi.[1] Questi eventi

[1] Vedi Senofonte, *Memorabili*. (Ediz. R. Kühner), lib. I, § 6-9; lib. IV, § 6-7. Il *demoniaco* pei Greci, e specialmente per Socrate, non è lo stesso del *sentimento demoniaco* che i Latini aveano della Natura, di cui toccheremo più sotto. Il δαιμόνιον socratico è ciò che sovrasta alla ragione, cioè un intero ordine di fatti che si sottraggono alle indagini umane, e che appunto come tali appartengono unicamente al dominio degli Dei, nè possono rivelarsi agli uomini se non col mezzo della *mantica*. È una specie di sovrannaturale a cui non si giunge se non con mezzi sovrannaturali. Il *demoniaco* è quindi la parte oscura, sconosciuta, non asseguibile, e per ciò divina, degli eventi. Di fatti, se ben si guarda, in Senofonte ci si porge il vero intendimento del *demoniaco*, come antinomia dell' umano. Ciò che negli eventi dipende dalle nostre forze, e può effettuarsi per la sola virtù dell' esperienza egli lo chiama τὰ ἀναγκαῖα.... τὰ ἀνθρώπου γνώμῃ αἱρετέα.... πάντα τῆς ἀνθρωπίνης γνώμης; ciò che negli eventi si toglie all' esperienza umana ed ha la sua ragione nella mente degli Dei lo chiama δαιμόνιον, cioè un fenomeno che appartiene ad un più alto ordine dell' umano; le ragioni ultime degli eventi che non si trovano in se stessi ma fuori di loro, perchè gli Dei se le serbarono per sè come argomento della loro scienza: τὰ δὲ μέγιστα τῶν ἐν τούτοις τοὺς θεοὺς ἑαυτοῖς καταλεῖπεσθαι. È il fondo scuro che sta sotto gli eventi, la grande incognita in cui si risolvono tutte le cose umane; è il τὰ μὴ δῆλα che bisogna scoprire, se è possibile, con altri mezzi che con quelli dell'esperienza, cioè colla « *mantica* », πειρᾶσθαι διὰ μαντικῆς παρὰ τῶν θεῶν πυνθάνεσθαι. Il peggio è che fra questi eventi demoniaci sottratti all' investigazione umana, Socrate metteva tutti i problemi delle scienze naturali, e dichiarava apertamente che appartenevano agli Dei e non agli uomini, che era demenza l' ostinarvisi sopra come su di cosa impossibile, che violavansi con questo i diritti delle menti divine, e che siccome gli Dei non vogliono, così gli uomini non deggiono investigarne l' origine. ὅλως δὲ τῶν οὐρανίων, ἧ ἕκαστα ὁ θεὸς μηκανᾶται, φροντιστὴν γίγνεσθαι ἀπέτρεπε · οὔτε γὰρ εὑρετὰ

demoniaci costituiscono, a dir così, l'immensa incognita che si stende al di sopra della ragione, i quali non si lasciano discoprire dalle indagini umane: volervi penetrar dentro sarebbe lo stesso che sforzar l'impossibile, è tutto un mondo chiuso, impenetrabile, arcano che gli Iddii gelosi non concedono ad occhio mortale: sarebbe opera da stolti gittar l'ancora per questo oceano misterioso a cui fugge sempre il porto: chi lo tenta vi naufraga. Questo mondo speciale di eventi domanda un'altra chiave che non è quella della ragione: non è la « scienza » che lo schiude è la « mantica: » è un mondo che dipendendo tutto dal volere individuale degli Dei, convien conoscere con quel mezzo che ci riveli in qualche modo questo volere. Sono fenomeni divini a cui non giunge lo strumento dell'osservazione e dell'analisi, che ci si spezzerebbe in mano senza costrutto; bisogna accostarvisi non coll'ardimento sicuro di chi vuol discoprire una legge, ma con la trepidazione reverente di chi deve ricevere un comando dall'alto. Tutto ciò che si attiene alle origini prime delle cose, tutto ciò che tocca in qualche modo le necessità interiori del cosmo, non appartiene alla scienza, ma agli Iddii: essi l'hanno riserbato per sè: ogni conquista della ragione, se fosse possibile, sa-

ἀνθρώποις αὐτὰ ἐνόμιζεν εἶναι, οὔτε χαρίζεσθαι θεοῖς ἂν ἡγεῖτο τὸν ζητοῦντα ἃ ἐκεῖνοι σαφηνίσαι οὐκ ἐβουλήθησαν· κινδυνεῦσαι δ' ἂν ἔφη καὶ παραφρονῆσαι τὸν ταῦτα μεριμνῶντα, οὐδὲν ἧττον ἢ Ἀναξάγορας παρεφρόνησεν, ὁ μέγιστον φρονήσας ἐπὶ τῷ τὰς τῶν θεῶν μηχανὰς ἐξηγεῖσθαι (Vedi Senofonte, op. cit., lib. 4, cap. 7, § 6)

rebbe un' usurpazione sacrilega, e violerebbe un divino deposito.

Ognun vede che il concetto che Socrate si faceva del mondo come scisso in due ordini di fatti e di veri, alcuni umani e accessibili alla ragione, altri, senza numero, divini e sottratti ad ogni ricerca, avrebbe strozzate in culla le scienze fisiche, ed impedite le più grandi scoperte che onorano lo spirito umano. Ciò che il filosofo greco sottraeva alla scienza era nientemeno che tutta la scienza, o certo la parte più sicura e più feconda della scienza medesima. Se fosse prevalso il concetto socratico, la superstizione dominerebbe ancora sul genere umano, e invece dei laboratorii di fisica e di chimica, avremmo ancora la « mantica » e gli astuti oracoli degli aruspici e dei vati. Eppure quel concetto usciva dal politeismo greco, e Socrate, malgrado il suo spiritualismo filosofico, era pagano nel sangue: finchè il mondo si componeva d' individui plastici e mutabili che creavano gli eventi a loro capriccio, non c' era altra via che quella della mantica per conoscerne le ragioni supreme: la scienza era impotente, o peggiò, sacrilega e stolta. Diciamolo aperto, Socrate non aveva torto: avevano torto coloro che si ostinavano nella ricerca delle origini, che fabbricavano, Titani impavidi della ragione, un sistema sull' altro, per farsi altrettante scale alla conquista del vero: avevano torto Empedocle, Anassagora, Democrito, Senofane, Parmenide e gli altri filosofi ch' egli deride con ironia fina e pungente: avevano torto, perchè invadevano i confini degli Iddii, e prendeano materia all' investigare umano

i fenomeni divini, disfacendo da capo a fondo il politeismo. Parrebbe strano, se non fosse incontestabile, che Socrate avesse queste idee: ma il sentimento religioso, e, quasi direi, mistico entrava in gran parte nel suo concetto del mondo, e determinava, più di quel che si crede, le sue tendenze filosofiche. Non è mai, parmi, notata abbastanza questa azione lunga, intima, operosa della superstizione non solo nel volgo, ma nelle menti dei pensatori più liberi.[1]

E quando, sei secoli innanzi all'èra nostra, le dottrine antiche penetrarono nel politeismo greco, un sistema di espiazioni che si consociava alla metempsicosi ed alla palingenesi, aveva già fatto del mondo antico un carcere di vivi, le inquietudini della vita futura tormentavano la presente, ed una tetra fantasia d'oltretomba, come vedremo in un altro Capitolo, avea fabbricato un inferno, non meno strano e terribile che quello del medio evo. Una fatalità non evitabile pesava sull'esistenze umane sforzate ciascuna a correre per quelli orribili cicli dell'espiazione, ed a migrare di corpo in corpo cangiando carcere senza riposo. Ciascuna anima, uscita dai sensi e tutta impressa delle pesti mondane, era condannata ad un sistema di supplizi ineffabilmente

[1] Grote, *The Plato and the other Companions of Socrates*, tom. I. London, 1865, pag. 4, fa questa osservazione, che mi par giusta: «The repugnance felt by a numerous public, against scientific explanation, as eliminating the divine agents and substituting in their place irrational causes, was a permanent fact of which philosophers were always obliged to take account, and which modified the tone of their speculations without being powerful enough to repress them.»

dolorosi, sotto i quali, smungevasi, a così dire, la colpa superstite, e si disvellevano le tenaci reliquie della vita primiera, come cantava Virgilio:

« Quisque suos patimur manes. »[1]

E in quel rimescolarsi di simboli e di riti, di Numi e leggende orientali, la superstizione ricevette

[1] Virgilio, *Eneid.*, lib. VI, v. 743 (ediz. Ladewig.) Il senso di queste parole non è così facile, come sembra, ed è diverso il modo con che vengono intese. La interpretazione più probabile mi par quella del Ladewig, il quale intende per *Manes* gli spiriti usciti dal corpo e tutti ancora impressi dei vestigi della materia, e per ciò soggetti alle prove dolorose della catarsi. Ciascuno quindi ha i suoi *Manes*, che è quanto dire, ciascuno ha la propria coscienza che sorvive all' organismo corporale e che si stenta ai martirii d'oltretomba, per espellere le macchie tenaci della vita passata e ritornare all'

Aurai simplicis ignem.

Qui dunque s'avrebbe un elemento orfico che s' aggiunse al concetto primitivo dei *Manes*, cioè quello dei defunti trasfigurati dalla morte e cumulati dalla vita palingenesiaca. Innanzi di giungere allo stato di *Manes* è d' uopo che ciascuno sostenga un ciclo di espiazioni; nè tutti vi giungono, o vi giungono ad un modo. I *Manes* sarebbero quindi gli spiriti giunti al pieno possesso di se stessi, e disviticchiati da ogni impedimento, da ogni macchia della materia. L' etimologia del vocabolo è ancora incerta: il Corssen (op. cit., tom. I, pag. 431) lo deduce dalla rad. sanscr. *ma*, misurare, per ciò *ma-nu-s* significherebbe conforme a misura e quindi buono. Il nostro Ascoli (*Zeitschrift für vergl. sprachf.* Berlino, tom. XVII, pag. 275) invece lo deriva dalla rad. sanscr. *mah*, crescere, arcaico *magh*, perdutasi, come spesso, la gutturale, ed allungata per compenso la sillaba della radice. In questo senso ascoliano i *Manes* sarebbero gli *spiriti magni* d' oltretomba. Io piegherei verso questa seconda etimologia, tanto più che l'altra del Corssen, che è varroniana, seguìta anche dal Preller (*Röm. Myth.*, pag. 73), è un po' contorta per il *ma-tu-ru-s, im-ma-ni-s,* che si spiegano senza sforzo colla rad. *mah*, crescere.

alimento più largo, tanto che nel secolo di Lucrezio ripullulò una vegetazione parassita di culti osceni e terribili, e di misticismo selvatico che irritava, scuotendolo, il sentimento dei volghi avviliti. [1]

Che se tu guardi al politeismo romano, vi troverai fin dalle origini profondamente radicata la superstizione. In nessun popolo più che in questo dei Latini si mostra quella minuta, rigida, e cotidiana preocupazione del sentimento religioso; così che si potrebbero chiamare senza scandalo i farisei del paganesimo: in essi la superstizione era abituale, e a dir quasi, organizzata in sistema. [2] Il popolo latino

[1] Vedi Ravaisson, *De la Morale des stoiciens*. Paris, pag. 108.

[2] La Religione dei Latini era una cosa molto diversa dal sentimento religioso dei moderni. Lo stesso vocabolo *Re-lig-io* dalla rad. *lag* attenuata in *lig.*, legare, e significa vincolo della coscienza, risponde al concetto che se n'erano fatto, cioè quello d'un potere che lega e costringe in una rigida disciplina gli uomini agli Dei. Tu ci vedi l'immobilità tenace e la ferrea centralità del cattolicismo moderno anticipata di molti secoli. Cercando addentro nella religione dei Latini si comprende come il cristianesimo gittato nello stampo romano dovea riuscire alla centralità cattolica. Il concetto d'un potere che vincola le coscienze è latino: la Religione per loro non significava altra cosa. In fatti, come nota giustamente il Corssen (*Op. cit.*, tom. I, pag. 445) « der Romer fuhlte sich gebunden und bestimmt durch übermenschlich mächtige, geglaubte und geahnte weser. Daher verbunden und verpflichtet derselben zu dienen und zu opfern, ihren willen zu erforschen und ihren zu gehorchen. Aus dieser gebundenheit des bewusteins ist die ganze Lehre der römischen Pontifices und augures mit ihrer kleinlichen und peinlichen gewissenhaftigkeit, mit ihrem krausen verknöcherten schnörkelwerk gottesdienstlicher bräuche und gebärden hervorgegangen. » L'etimologia quindi di *Re-lig-io* da *leg-e-re*, raccogliere, è falsa; benchè l'uno e l'altro verbo derivino forse

fu in un certo modo concetto nella superstizione, e nel suo sentimento religioso, se ben si consideri, v'è una tendenza speciale che lo distingue dal greco. Esso tiene più del simbolo che del mito, più dell'astratto che del plastico, più del demoniaco che dell'estetico: e, come nota acutamente il Preller,[1] v'è nella mitologia romana quell'unità vaga e misteriosa che l'avvicina piuttosto al panteismo che al politeismo. Ciò non vuol dire che questo panteismo latente di cui sono impressi i miti latini sia lo stesso che quello dei miti germanici, ma è certo che di tutte le razze arye la romana è quella che più s'accosta alla profondità della religione germanica.[2] Tanto che quando le influenze el-

dalla stessa radice *lag*. Il Vacherot, che del resto non è filologo, s'inganna difendendola (*La Religion*, pag. 158. Paris, 1869). Non v'è bisogno di supporvi, com' ei fa, un *re-lig-a-ti-o*, al modo di *ob-lig-a-ti-o*; giacchè l'uso sporadico dei suffissi, anche in una stessa radice, può render possibili due forme diverse, come sarebbe nel nostro caso; e come dalla rad. *leg*. (*leg-s, lec-s*) abbiamo *leg-a-re, leg-a-tu-s* del pari che *privi-leg-iu-m, col-leg-iu-m*. (Vedi Corssen, op. cit. pag. 444.)

[1] Preller, *Römische Mythologie*, pag. 54.

[2] Ciò va inteso per certe parti non per tutte. Giacomo Grimm (*Deutsche Mythologie*. Gottingen. (Ed. 3) 1854, tom. I, pag. 42, segg.) notò giustamente quel non so che di severo di cui sono impressi i miti germanici. Or bene se tu cerchi addentro nella mitologia latina, vi troverai una tendenza austera, qualcosa di grave, di serio, di intimo che vi somiglia. I Latini, come i Germani, adòravano un Iddio in ogni segreto della Natura; anzi era questo segreto che sentivano confusamente e in cui vedevano il Nume. E quando Tacito (*Germania*, cap. 9. Ediz. Nipperdey) nota dei Germani: « lucos ac nemora consecrant, deorumque nominibus appellant segretum illud quod sola reverentia vident » non fa che tradurre, direi

leniche, il travaglio della riflessione filosofica, e le grandi rivoluzioni civili da cui fu scosso, trasformarono le disposizioni primitive di quel senti-

quasi, ciò ch' era in fondo alla coscienza dei Latini. Essi non hanno intuizioni estetiche vive come i Greci, la loro Religione non è uno scherzo di fantasie pronte e spensierate, è la coscienza austera d' un mondo invisibile che « reverentia vident, » e contemplano quasi da lungi come si contempla un arcano. Certo la razza germanica non si impaludò in quella moltiplicità di formole farisaiche che prevalsero nella religione latina: il panteismo è in essa più spiccato, e il suo Wuotan, come nota il Grimm (*Deutsche Myth.*, tom. I, pag. 120), esprime la vita potente, immensa che circola nelle cose, « das allmächtige, alldurchdringende wesen; » nell' *horror* latino prevale più l' elemento superstizioso che l' estetico. Ma il germe c' era, e più tardi, modificato dalle nuove influenze doveva apparire in Lucrezio, e il demoniaco nel sentimento trasformarsi in estetico. Virgilio ci ritrae mirabilmente la forma primitiva del sentimento religioso de' Latini (*En.*, lib. 8. Ediz. Ladewig.) v. 349 segg. in quei versi:

Iam tum relligio pavidos terrebat agrestes
Dira loci, jam tum silvam saxumque tremebant.
Hoc nemus.....
Quis Deus incertum est, habitat Deus.

Qui tu hai proprio il sentimento demoniaco della razza latina: ciò che predomina in quei primi agresti è l' *horror;* nulla v' è che gli scuota e gli esalti nell' ideale. Ma nel sentimento di Lucrezio quest' ideale s' è già fatto. Davanti all' infinità della Natura egli si scuote in un modo ben diverso da quegli antichi Latini:

« quædam divina voluptas
Percipit atque horror, »

ei dice di sè stesso. Qui l' *horror* si perde in una specie di ebbrezza che esalta, c' è il divino invece del demoniaco; che è quanto a dire, egli non sente più la presenza di un Nume che siede in ogni fenomeno, ma la vita sacra ed inebriante delle cose. A questa profondità di sentimento non sarebbe potuta arrivar mai la razza greca con quella sua gajezza leggera e volubile:

mento, i Latini si trovarono meglio disposti a sentire la vita immensa che pervade le cose, quel non so che di sacro che respira nella Natura, ed essi, primi fra gli antichi, ebbero nel sentimento quell'entusiasmo intimo, raccolto, solenne, che ci si rivela nel Poema di Lucrezio.

Ma questo non era che un germe nascosto al quale bisognava aspettare le benigne influenze del tempo perchè potesse esplicarsi, sbrogliandosi poco a poco da quella scorza nativa che lo avvolgeva, ed espellendo da sè quelle parti che ne impedivano lo sviluppo. La forma storica primitiva che prese il sentimento religioso dei Latini era appunto quel « demoniaco » di che toccammo più sopra, ed essi erano più disposti a comprendere confusamente le mille potenze invisibili che siedono nelle cose, che quella vita divina che le nutre, le feconda e le rigenera. È un panteismo, se vuolsi col Preller, ma rude ed astratto che riesce ad un concetto austero e pauroso della Natura, non a quel sentimento estetico che nasce da una intuizione animata che si compenetra nella vita del mondo, come fu senza dubbio la forma storica del sentimento germanico, in cui

ci voleva una razza più seria e più vicina al panteismo che al politeismo, com'era la latina: quindi più atta a sentire gli aspetti intimi delle cose. Sì tosto che in queste disposizioni primitive si sia messo un qualche germe che le modifichi, voi avrete una specie novella del sentimento lirico: un sentimento che non è più il demoniaco dei primi Latini, nè l'estetico dei Greci, ma fusione organica di ambedue in un contenuto ideale diverso e più alto. Leggete il *Faust*, e sappiatemi dire se fra tutti gli antichi v'è un Poema che gli sia più vicino del Poema lucreziano.

scorgi l'embrione profetico del panteismo di Hegel, di Humboldt, di Göthe.

E d'altra parte non avendo i Latini quella mobilità flessibile del genio greco, quell'impeto creatore che risuscita le intuizioni e i sentimenti in un contenuto ideale, non giunsero, come i Greci, agli individui divini, nei quali, con la spontaneità d'un'imaginazione feconda e rapida, essi convertivano in forme plastiche le impressioni d'organi pronti e gagliardi. [1] Per ciò il sentimento religioso dei Latini ha un che di astratto e di rigido perchè è sentimento d'una deità concepita in un modo confuso, e sembra sottrarsi a tutto ciò che la circoscrive in una forma qualunque. Nella coscienza latina non hai quindi nè la precisa lucidità del politeismo greco, nè la visione profonda ed animata della mitologia germanica, ma l'*horror*, che è quanto dire un brivido secco che ti sorprende e ti scuote più gli organi che il sentimento, che non ti lascia un solco nel vivo del cuore, non ti solleva nè ti esalta le sedi intime della coscienza, ma ti fruga ruvidamente e ti irrita la superficie dei sensi. È uno sgomento rigido che ti preme e ti schiaccia un istante, ma non ti lascia nell'anima nessuna impronta estetica: una specie di guizzo nervoso che ti sorvola e ti lambe l'imaginazione, ma non ti illumina a larghi tratti, non ti dà l'estasi dell'infi-

[1] Preller, *Röm. Myth.*, pag. 5: « Nirgends (nella mitologia romana) begegnet man jenem poetischen drange des herzens und der einbildunskraft, welcher in die Anschauung und das gefühl für diese wunder veresenkt Religion und Geschichte mit den idealen gestalten der dichtung belebt hätte. »

nito: è uno spavento senza poesia, senza voluttà, senza ideale: lo spavento della superstizione, il vero *horror* latino.

E si noti che fu appunto il prevalere di questo sentimento demoniaco che impedì nei Latini quel comunicarsi reciproco del divino e dell'umano, quel consorzio degli uomini e degli Dei, in cui è riposto il sentimento religioso. Giacchè se invece di essere comunione intima del cielo e della terra, li recide e li separa uno dall'altro, o almeno ne allontana i reciproci influssi, il sentimento religioso si scorcia e si congela in quelle formole astratte in quei riti esteriori che sono la maschera della religione.[1] Il politeismo greco era una religione estetica più che superstiziosa, perchè la parte vaga minuta farisaica rilegavasi nel fondo, nè vi spiccava che la parte plastica e individuale: tra il sentimento greco e la Natura s'era fatta una viva ed intima compenetrazione in quell'Iddii usciti dalla fantasia creatrice, e nei quali s'era trasfuso il sangue e l'anima di quella razza privilegiata. Quindi gli Dei della Grecia non erano sconosciuti, ma parto, a dir così, delle sue viscere: essa adorava se medesima in quegli Dei, esaltavasi nel proprio ideale come in un Olimpo trasfigurato dalla feconda illusione del sentimento: e vi si accostava colla serena confidenza del fanciullo che ride e folleggia in grembo alla madre. E

[1] Hartung, *Die Religion der Römer*. Erlangen, 1836, tom. I, pag. 247. « Finden wir in Rom die seltene erscheinung dass von der positive Religion die subiective vollkommen verschlungen war. »

quando s'accorse che non erano altro che forme del suo spirito, quando la riflessione filosofica fu costretta a disfare quelle creature olimpiche, le disfece, a dir così, dolcemente: fu come si fossero dispiccate da per se stesse e senza sforzo dall'imaginazione che le aveva nutrite, quasi frutti maturi che si levano dal picciuòlo che li sostenne.

Ma il popolo romano non ha potuto mai compenetrarsi con quel divino che sentiva confusamente dentro se stesso, e gli si porgeva come un che di perplesso e di scuro campato in una profondità lontana e sconosciuta. Par che non osi avvicinarsi a'suoi Dei, compenetrarsi con loro, comunicarvi il suo sangue la sua vita, e farli carne della sua carne ed ossa delle sue ossa: non ardisce nemmeno di sapere chi sieno.[1] Il Dio latino si sta quindi al di fuori del sentimento; non lo trasforma, non se ne rinsanguina: perciò non poteva uscire dalla rude coscienza di quel popolo nessuna di quelle forme viventi che sono effetto di un interiore connubio del sentimento colla Natura. I suoi Dei non hanno epifanie,[2] si rimangono ignoti, incerti, stranieri alle facoltà umane: quindi la religione latina non ha tendenze estetiche ma solo intendimenti, e, direi quasi, inquietudini morali. Dalla flessibilità creatrice e rapida dell'imaginazione greca uscivano sempre nuovi Iddii; essa rifaceva sempre

[1] Vedi Preller, op, cit., pag. 56, segg. Le formole che adoperavano spesso invocando gli Dei erano « quisquis es, sive quo alio nomine fas est appellare — sive Mas sive Femina — si deus si Dea, » e quindi l'invocazione confusa di tutti gli Dei sconosciuti, dopo il rito speciale a ciascun Dio.

[2] Vedi Preller, op. cit. pag. 54, seg.

colla spensierata agilità dello scherzo il suo Olimpo: il popolo romano non cangiò mai del tutto i suoi Numi, e anche quando i miti aristocratici della Grecia si sovrapposero agli antichi miti del Lazio, sotto quella apparente trasfigurazione, vivevano intatti i vecchi Iddii, non potuti dimenticar mai da quel popolo tenacemente devoto al culto patrio. Il quale, se ben si riguardi, era gittato, a dir così, fino dalle origini prime in uno stampo preciso e rigido che ne strozzava ogni sviluppo libero: era un sentimento senz' organi, senza energia generatrice, severo e triste, a somiglianza di quella vita rude, laboriosa, onesta, ma senza larghi orizzonti poetici, senza margini ideali, secca ed astratta come una formola.[1] I suoi Iddii non nascono da una ebbrezza estetica della vita, ma da un sentimento doloroso delle sue miserie e delle sue pene, sanno più del travaglio e del sudore dei campi, che d' una fantasia lieta ed agile.

Tutte queste Deità senza nome, senza storia, senza prole, o a dir meglio, tutte queste potenze demoniache disseminate per ogni fenomeno, formavano un mondo che pesava sul sentimento latino come

[1] Gaston Boissier, *Etude sur la vie et les ouvrages de M. T. Varron*, Paris, 1861, pag. 242, segg. e pag. 294, segg. Cerchisi nei frammenti di Varrone, in Sant'Agostino e Tertulliano che si riferiscono a lui, quella lunga litania di deità plebee, come le chiamavano, destinate ai più minuti e vili offici, dalla Dea *Levana* alla Dea *Nenia*, e si vedrà come la superstizione avvolgeva nelle sue reti ogni atto della vita: tanto che la coscienza si impediva e si soffocava in un' atmosfera farisaica che le toglieva ogni libertà ideale. Era proprio un nodo profondo che bisognava rompere con mano animosa, come dice Lucrezio.

una incognita che non si sapeva comprendere se non si rivelava da sè. Ma l'epifanie divine dei Romani tenevano un modo diverso da quello dei Greci. In fatti gli Dei della Grecia si rivelavano come forme viventi ed estetiche; gli Iddii di Roma si rivelavano per mezzo di certi fenomeni, quasi per altrettanti cenni della loro misteriosa presenza: anzi erano sempre i fenomeni più tetri che avvertivano dell'Iddio nascosto. Nello scuro silenzio d'una foresta, in una voce notturna che sorgesse minaccevole da una profondità sconosciuta, in un sobbalzo improvviso della terra, in una subita ecclissi di sole, in un tuono che scoppiasse a ciel sereno, i Romani sentivano come un avvertimento di arcani voleri e la presenza d'un Nume invisibile: *Numen inest.* Il guizzo d'un lampo, il volo d'un augello, il tremito d'una fibra, il sibilo d'un serpe, il gemito d'un gufo, davano argomento a presagi e paure. « L'inauspicato » era una gran colpa, e cagione di battaglie perdute: le sciagure della patria un giusto castigo per i templi deserti e le are digiune di vittime: al di là della vita le larve, i lemuri, gli spettri vaganti attorno le sepolture, lo spavento delle fallite esequie, le tenebre mute dell'Orco.

A dir breve, il politeismo che a noi par sì sereno, e che specialmente in Grecia lo era nei primi periodi, fu sempre severo e triste a Roma, ed impigliato in quelle superstiziose abitudini che lo fanno tanto diverso dal Greco.[1] Ed è per ciò che in quella

[1] Nondimeno in quel ciclo di miti che si aggruppano intorno a Vesta e s'attengono a quanto v'ha di più vivo e di pro-

disgregazione del mondo ellenico, in quello stato critico delle menti latine negli ultimi tempi della repubblica, quando Ennio traduceva *Evemero* e componeva l'*Epicarmo,* quando Lucrezio scriveva il *De Natura Rerum,* e Cicerone il *De Natura Deorum* e il *De Divinatione:* quando Cesare in faccia al Senato snudava la sua incredulità colla fredda indiffe-

prio nel sentimento latino, v' era una vena di poesia popolare e originale. (Vedi Preller, *Röm. Myth,* pag. 553.) La poesia dei Penati è tutta romana e affatto sconosciuta ai Greci. V' è qualcosa di tenero e di verginale che spicca ancor meglio in quella rigidezza severa di riti e di formole. Che pittura fine e delicata ci porgono i poeti di questi cari Iddii del focolare domestico! Orazio (ed. Fr. Ritter, tom. I, lib. 3, od. 23), ci ritrae una fanciulla del popolo che inghirlanda di rosmarino e di mirto fragile gli Dei piccioletti:

« Parvos coronantem marino
Rore deos fragilique myrto. »

E Giovenale, deposta la bile satirica, ci descrive una festa dei Lari paterni con tanta soavità d' imagini da parerti un frammento idillico di Tibullo (Vedi Sat., XI, v. 65, segg. ediz. Otto Iahn):

« Ite igitur pueri linguis animisque faventes,
Sertaque delubris et farra imponite cultris,
Ac molles ornate focos glebamque virentem.
Iam sequar, et sacro, quod prœstat, rite peracto,
Inde domum repetam, graciles ubi parva coronas
Accipiunt fragili simulacra nitentia cera.
Hic nostrum placabo Jovem, laribusque paternis
Thura dabo, atque omnes violæ jactabo colores.
Cuncta nitent, longos erexit janua ramos,
Et matutinis operatur festa lucernis. »

Qui ci si rivela un nuovo aspetto del genio di Giovenale: anche il Nisard, così severo, e qualche volta ingiusto, contro di lui, è costretto a lodare la poesia deliziosa di questi versi. (Vedi Nisard, *Poètes Latins de la Décadence.* Paris, ediz. 3, tom. 2, pag. 79.)

renza dello scettico, la superstizione si rimaneva infitta tenacemente nella coscienza del volgo. Il quale, pur tra quella alluvione forestiera di culti e tra quella miscredenza d'aristocratici che lo affascinava con mille influssi reconditi, serbò vivace l'istinto superstizioso che non fu potuto disvellere se non dopo sforzi lunghissimi, sorvisse alla caduta del politeismo, e s'abbarbicò al cristianesimo risuscitando, con forme diverse, quelle potenze demoniache che sconcertano ancora l'ignoranza delle credule plebi. Si direbbe anzi che nella coscienza latina si aprisse come un segreto andito per cui rientrasse non vista la superstizione cacciata via dall'intelletto: giacchè spesso ne erano impressi, quasi loro malgrado, gli spiriti meglio sicuri, e coloro che deridevano gli Dei, si sbigottivano degli spettri notturni e sagrificavano ai Mani.

Lucrezio fece del suo Poema una Liberazione contro questi terrori della vita e della morte: e osò, memorando ardimento!, dislegare gli spiriti dai vincoli antichi della superstizione:

« . . . . . artis
Religionum animum nodis exsolvere pergo. »[1]

E per torre via dalle radici quel tenace servaggio della coscienza umana, ne rivela le cause, cioè l'ignoranza delle vere leggi delle cose, la tendenza di trasformare in individui viventi le forze della Natura, e la torta abitudine di supporre una prepara-

[1] Lucrezio, *De Nat Rer.*, lib. IV, v. 7: « Io seguito dislegando lo spirito dai nodi tenaci della superstizione. »

zione di fini là dove non c' è che resultati fatali. È una analisi profonda e arditissima ch' ei fa di questo fatto psicologico, e noi moderni ripetiamo in altro modo quello che Lucrezio c' insegna da venti secoli: nè certo è scarso il numero di quelli che abbisognano pur oggi, in tanto lume di scienze fisiche, degli ammonimenti di questo poeta. L' ignoranza delle leggi fisiche è notata in quei versi:[1]

« . . . . cœli rationes ordine certo
Et varia annorum cernebant tempora verti,
Nec poterant quibus id fieret cognoscere causis:
Ergo perfugium sibi habebant omnia divis
Tradere et illorum nutu facere omnia flecti.
In cœloque Deum sedes et templa locarunt,
Per cœlum volvi quia lux et luna videtur, . . .
. . . . . .
O genus infelix humanum, talia divis
Cum tribuit facta atque iras adjunxit acerbas!
Quantos tum gemitus ipsi sibi, quantaque nobis
Volnera, quas lacrimas peperere minoribu' nostris! »

Sulla tendenza a trasformare in individui divini le forze della Natura, donde nacque il politeismo, Lucrezio ragiona in quei versi stupendi sul culto fri-

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. V, v. 1183, segg.: « Vedeano i costumi del cielo e le varie stagioni degli anni avvicendarsi con certo ordine: nè poteano discoprire le leggi di quegli eventi; per ciò non rimaneva loro altro scampo che di lasciare ogni cosa agli Dei, quasi che ogni cosa si piegasse ai lor cenni. Collocarono in cielo la sede e il tempio degli Iddii, giacchè il volgere della luce e della luna si fa per il cielo... Ahi famiglia infelice l'umana allor che quest' opere appose agli Dei e se li finse inacerbiti dall'ire! Quanti gemiti per se stessa, quante piaghe per noi, e che lacrime partorì per i nostri nepoti.! »

gio di Cybele, virtù fecondatrice della terra e ricettacolo di tutti i semi vitali, confusa più tardi col mito ellenico di Rhea:[1]

« . . . . tellus habet in se corpora prima
Unde mare immensum volventes frigora fontes
Assidue renovent. . . . . .
Tum porro nitidas fruges arbustaque læta
Gentibus humanis habet unde extollere possit,
Unde etiam fluvios frondes et pabula læta
Montivago generi possit præbere ferarum.
Quare magna deûm mater materque ferarum
Et nostri genetrix hæc dicta est corporis una.
. . . . . .
. . . . . .
Quo nunc insigni per magnas prædita terras
Horrifice fertur divinæ matris imago.

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. II, v. 589. segg.: « La terra dentro di sè riceve i primi atomi donde lo immenso mar si rinnova di scaturigini fresche... quinci alle genti umane si addobba di nitide biade e di ridenti arbori: quinci ruscelli frondi e lieti pascoli porge alle belve erranti pei balzi. Da ciò si chiama la gran madre degli Dei, madre delle belve, e genitrice del nostro corpo.... L' effigie della madre divina sen va turrita per le città popolate circonfusa di spavento. Le varie genti la gridano madre per antico rito, e sen va corteggiata dalle torme di Frigia perchè di là, come si crede, ci venne ogni primizia di biade.... E si tosto che il carro la porta per le grandi città, versa in silenzio su gli uomini un aura di salute. Bronzo e argento profondono sì che n' è piena ogni via, ed una pioggia di rose e di fiori par che veli la Dea e le schiere seguaci... Pompa devota veramente, ma che la ragione sdegna da sè.... La terra non ha senso veruno, ma in varie guise dissuggella ai tepori del sole que'molteplici semi delle cose che contiene dentro di sè. Chiami, chi vuole, Nettuno il mare, Cerere la biada, e Bacco il vino, e ripeta, chi vuole, che questa terra è la madre degli Dei, purchè la superstizione turpemente nol maculi. »

Hanc variæ gentes antiquo more sacrorum
Idæam vocitant matrem Phrygiasque catervas
Dant comites, quia primum ex illis finibus edunt
Per terrarum orbem fruges cæpisse creari.
. . . . . .
. . . . . .
Ergo cum primum magnas invecta per urbis
Munificat tacita mortalis muta salute,
Ære atque argento sternunt iter omne viarum,
Largifica stipe ditantes, ninguntque rosarum
Floribus umbrantes matrem comitumque catervas.
. . . . . .
Quæ bene et eximie quamvis disposta ferantur,
Longe sunt tamen a vera ratione repulsa.
. . . . . .
Terra quidem vero caret omni tempore sensu,
Et quia multarum potitur primordia rerum,
Multa modis multis effert in lumina solis.
Hic si quis mare Neptunum Cereremque vocare
Constituit fruges et Bacchi nomine abuti
Mavolt quam laticis proprium proferre vocamen,
Concedamus ut hic terrarum dictitet orbem
Esse deum matrem, dum vera re tamen ipse
Religione animum turpi contingere parcat. »

Contro la presunta finalità delle cose disposte nel modo che presero dal disegno anticipato di un creatore individuale protesta, si può dire, con tutto il Poema. Ei cancella arditamente dalla Natura le « volontà libere » origine di terrori superstiziosi, e la considera come uscita da una serie di esperienze lunghissime, che a noi sembrano preconcette, ma che si sono effettuate per intima necessità di moti che si disposero così o così secondo le condizioni diverse

che li determinarono in una forma piuttosto che in un' altra:[1]

« Nam certe neque consilio primordia rerum
Ordine se suo quæque sagaci mente locarunt,
Nec quos quæque darent motus prepigere profecto,
Sed quia multa modis multis mutata per omne
Ex infinito vexantur percita plagis,
Omne genus motus et cœtus experiundo,
Tandem deveniunt in talis disposituras
Qualibus hæc rerum consistit summa creata. »

Così la Natura ti apparisce libera dal giogo di quelle volontà individuali che ne sconcertavano l' interna spontaneità:[2]

« Quæ bene cognita si teneas natura videtur
Libera continuo dominis privata superbis,
Ipsa sua per se sponte omnia Dis agere expers. »

E l' uomo non più agitato da dubbiosi terrori, spezzata la rete insidiosa che lo teneva avvinto e schiavo alle « superbe tirannidi » del cielo, respira senza inquietudini, e contempla le cose con una mente pacata e conscia di sè:[3]

« Nec pietas ullast velatum sæpe videri

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. I, v. 1021, segg.: « Chè certo i primi atomi non si assettarono ciascuno a suo luogo per un intendimento sagace che ve li drizzasse; nè certo predisposero i lor moti reciproci; ma perchè in quel vario rimescolarsi degli atomi che insieme cozzavano nella infinità dello spazio, ritentando più volte ogni guisa di moti e di gruppi, finalmente convengono in quelle forme che furono causa a questo universo. »

[2] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. II, v. 1090, segg.: « Se ciò ti stia ben fitto in mente, vedrai che la Natura, già libera dai superbi oppressori, fa tutto da sè, senza intervento degli Dei. »

[3] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. V, v. 1197, segg.: « Nè ti fa

Vertier ad lapidem atque omnes accedere ad aras
Nec procumbere humi prostratum, et pandere palmas
Ante deûm delubra, nec aras sanguine multo
Spargere quadrupedum, nec votis nectere vota,
Sed mage pacata posse omnia mente tueri. »

Lucrezio non ignorava quanti pericoli avesse pel volgo questa liberazione, quanto profondi si radicassero nelle coscienze quei pregiudizii ch' ei s' attentava di svellere.[1] Il politeismo era entrato così addentro nei costumi del popolo, che chiunque si metteva contro quel sentimento comune, incontrava resistenze tenacissime, davanti alle quali il filosofo stesso era mestieri che temperasse gli ardimenti della ragione. Questa ripugnanza del volgo a svezzarsi dalle antiche fedi, ostinandosi in quel concetto del mondo che gli veniva dal politeismo, era il fatto a cui accenna il Grote, del quale bisognava ai filosofi tener conto, e che determinava, a così dire, il tono delle loro speculazioni, senza essere forti abbastanza da vincerle.

V' è una cosa davanti a cui si ritraggono spesso o si piegano anche gli spiriti più sicuri, cioè quel consenso cieco di opinioni tramandate di secolo in secolo e ricevute come un deposito sacro

pio se spesso velato supplichi davanti ad un simulacro, o visiti ogni ara; nè se procombi sul pavimento, o stendi le palme innanzi ai delubri degli Dei; nè se bagni gli altari con molto sangue di vittime, o voti rappicchi a voti, ma piuttosto se puoi con la mente pacata contemplare le cose. »

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. VI, v. 380, segg. Vedi come tratta l'aruspicina etrusca, e come deride acremente le folgori di Giove.

dagli avi, che costituisce una specie di coscienza pubblica nella quale si sono in certo modo conflate tutte le ignoranze, tutti i pregiudizii, tutte le illusioni di un popolo: chi osa rompere questo consentimento dei volghi e ribellarsi contro al *Re Nomos,*[1] come lo chiama il Grote, rivelando un Ideale al di là di quel costume, egli sconcerta la fede di tutti, e tutti quindi congiurano contro di lui come contro un nemico della loro pace: ei sentesi solo contro di tutti, e benchè sappia che l'avvenire è con esso, tuttavia questa guerra ostinata degli stolti congiurati in un odio comune, lo irrita lo stanca e molte volte lo

[1] Grote, *The Plato and the other Companions of Socrates,* t. I, pag. 248. Vedi le sapienti cose che dice sul *Re Nomos,* e il modo con cui spiega il noto frammento di Pindaro (Ed. Th. Bergk. Fram. 48):

Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς
θνατῶν τε καὶ αθανάτων
ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον
ὑπερτάτᾳ χειρὶ.

L'interpretazione che dà il Böckh di questo frammento è troppo contorta. Il Nomos inteso come una « legge fatale » che giustifica le violenze del mondo, ripugna alle idee di Pindaro, come nota lo Steinthal, e si risente delle dottrine di Hegel. Anche l'interpretazione sofistica di Kallicle, cioè che per legge di natura il più forte prevale, che c'è una specie di diritto nel predominio stesso contro al quale indarno si ribellano i deboli, risponde piuttosto alla loro teorìa che a quella del Poeta. (H. Steinthal, *Geschichte der sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern.* Berlin, 1863, pag. 68. Vedine specialmente la Nota.) Il *Nomos,* come lo spiega il Grote, sarebbe la prepotenza dell' opinione divenuta legge che domina ogni cosa, la tirannia sorda in cui cospirano tutti i pregiudizi sociali di un'epoca, che ti si fa innanzi come una verità ed una giustizia infallibile e ti obbliga a seguirne i comandi, e dalla quale, per aver lode, non puoi sottrarti senza pericolo.

fa dubitare di sè. Chi va solo per le vie della ragione, mentre i più si gittano spensierati sul pendio sdrucciolevole dell' istinto, convien che si aspetti l' anatema di tutti, e che beva sorso a sorso nel suo tetro getsemani il calice del dolore. Questo ardimento del filosofo che si stacca la prima volta dalle opinioni degli altri, questa franca rivelazione del vero a scapito della ipocrisia, questa salute dello spirito a scapito dell' ignoranza, si chiama empietà da tutti gli schiavi arroganti del cielo.

« Illud in his rebus vereor ne forte rearis
Inpia te rationis inire elementa, viamque
Endugredi sceleris. [1] . . . . . »

Ed è perciò che Lucrezio irritavasi degli ostacoli stessi, e dalla solitudine feroce donde annunziava le verità redentrici, riceveva quel nerbo di pensieri, quella fierezza impavida, quell' acre impeto che lo sostenne nella battaglia titanica del suo Poema. L'odio virile lungamente compresso dentro di sè, nutrito, direi quasi, col miglior sangue dell' anima, si sfoga sovente in quei versi terribili che sembrano ancora impressi di un' arcana minaccia. Nell' Ifigenia, per esempio, egli ha raccolto quanto v' ha di più dolce, di pietoso, e di solenne in un sentimento che li domina tutti: e io credo che il suo cuor di poeta bat-

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. I, v. 80, segg.

Non io vorrei che a questi novi ardiri
L' iniquo seme di fatal dottrina
Avvisar tu credessi, e sul pendio
Aver di scelleranza il tuo cammino.
(A. Tolomei.)

tesse forte quando creò quel gruppo stupendo che si move come dal fondo scuro d' un' antica fatalità.

« . . . . . sæpius illa
Religio peperit scelerosa atque impia facta.
Aulide quo pacto Triviai virginis aram
Iphianassai turparunt sanguine fæde
Ductores Danaum delecti, prima virorum.
Cui simul infula virgineos circum data comptus
Ex utraque pari malarum parte profusast,
Et mœstum simul ante aras adstare parentem
Sensit, et hunc propter ferrum celare ministros,
Aspectuque suo lacrymas effundere civis,
Muta metu terram genibus summissa petebat:
Nec miseræ prodesse in tali tempore quibat
Quod patrio princeps donarat nomine regem:
Nam sublata virûm manibus tremibundaque ad aras
Deductast, non ut sollemni more sacrorum
Perfecto posset claro comitari Hymenæo,
Sed clara inceste, nubendi tempore in ipso,
Hostia concideret, mactatu mœsta parentis,
Exitus ut classi felix faustusque daretur:
Tantum religio potuit suadere malorum. »[1]

Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib, I, v. 82, segg.

. . . . ben più frate un tempo
Inique e scellerate opre alla terra
Religion produsse. E tal, rammenti,
Quel giorno fu che in Aulide, l' altare
Della vergine Trivia orribilmente
Del sangue fér d' Ifigenia polluto,
Fior di gagliardi, i condottieri Achei.
Quando precinta la virginea treccia,
Sulle gote profusa in doppia lista
Sentì l' infula scesa, e presso l' ara
Vide il mesto parente, e a lui d' accanto
Col ferro uscir frettosi i sacerdoti,
Ed in lacrime tutti a quella vista
Romper gli astanti, le ginocchia al suolo

Qual è il sentimento che il poeta vi eccita con questi versi? è la terribilità di un potere che soggioga ogni spirito, che sforza le repugnanze della Natura, e, quantunque invisibile, domina questo gruppo di vivi comunicandovi un non so che di triste e di solenne.[1] Qui l'invisibile fa parte necessaria dell'azione, perchè il poeta te lo fa sentire nella correlazione delle imagini con cui lo rende, a dir quasi,

In supplice piegava atto ammutita
Per terror. Non le valse; ahi miseranda!
In quegli istanti, se ella fu, che prima
Col soave chiamò nome di padre
Il suo monarca! Da gagliarde braccia
Rapita in alto, e tremebonda all'ara
Ecco s'adduce; non a che perfetto
Solennemente il sacro rito, in pompa
S'accompagni di splendidi Imenei,
Ma perchè casta, ad olocausto immondo,
Nell'età dell'amor, per mano uccisa
Del padre, lagrimanda ostia procumba,
Propizïante alle sue prore i venti!
Tanto di mali persuader potea
Religïon! (A. Tolomei.)

Il Tolomei, non so perchè, rigetta il *ferrum celare* del Lachmann del Bernays del Forbiger, e accetta il *ferrum celerare* del Creech. Io comprendo *celerare gradum, cursum,* e simili, ma non *celerare ferrum* che credo poco latino. Oltre a ciò questa fretta presunta dei ministri è un controsenso in mezzo a quello abbattimento di tutti sotto al potere invisibile che li soggioga loro malgrado, e fa sì che non osino mostrare il ferro alla vittima. Quindi io credo accettabile *ferrum celare.*

[1] Paragona l'Ifigenia di Lucrezio con quella di Eschilo nel suo *Agamennone,* (ed. Dindorf) v. 225:

. . . ἔτλα δ' οὖν
θυτήρ γενέσθαι θυγατρὸς

κ. τ. λ. fino al verso 246, e t'accorgerai del contenuto diverso che, pure imitandolo, v'ha dato Lucrezio.

presente. Tutto gravita intorno a questo centro nascosto: ogni cosa è come percossa ed improntata d'un arcano spavento. Gli eroi della Grecia si stanno muti e pensosi, muto e impietrato da un dolore ineffabile il Re padre: i ministri medesimi della Deità sconosciuta nascondono il ferro, quasi pentiti per quella vittima, e gli astanti a vederla prorompono in lagrime. Ma che giova l'esser pietosi? che giova il piangere? Ella s'avanza la dolce creatura, e par quasi non sappia persuadersi che deve morire, quantunque le si diffonda dall'una parte e dall'altra della fronte la sacra infula dell'olocausto. Adorna è tutta la casta persona, e le trecce virginali composte come per una festa promessa. Si guarda d'intorno, impallidisce di spavento improvviso, e le ginocchia le si atterrano in atto di supplicante. Ella è muta, giacchè la preghiera esce dalla sua vista più efficace d'ogni parola. Indarno nel cuor d'Agamennone distilla ancora la dolcezza di quella voce con che un giorno avealo chiamato padre la prima, indarno si partì fidanzata dal grembo materno, e l'aspettavano indarno i lieti corteggi d'Imene; niente la salva da quel destino indeprecabile: il ferro paterno la stramazza tutta tremante innanzi alla feroce Deità che la chiede, e contamina di quel sangue di vergine l'altar d'una vergine. Il poeta par che la miri, e un grido d'angoscia, che i secoli ripeteranno più tardi, gli scoppia dal cuore in quel verso fieramente solenne:

« Tantum religio potuit suadere malorum! »

Chi l'avria pensato allora che per effetto di storici eventi, la superstizione, con altre forme, avrebbe preparato più tardi le stesse catene allo spirito umano, accesi òlocausti iniqui, accumulate le vittime, disfatto popoli interi e seminata la morte? Lucrezio dislegò le coscienze da quel potere orribile che s'affacciava dall'alto minacciando i mortali, ma non avrebbe nemmen sospettato d'un altro potere venuto su dai sette colli, con in mano le chiavi della vita e della morte, del cielo e dello inferno ch'egli serrava e disserrava a suo talento, e, drizzandosi gigante sul medio evo, avrebbe col cenno strappato via le corone, maledetti i re, percosso i popoli con la verga come si percuote un armento, invocato sulla terra non sua un osceno diluvio di oppressori, e diviso con essi più volte le vestimenta di una uccisa. Che avrebbe fatto Lucrezio vedendo la sacra Italia, a somiglianza d'Ifigenia destinata alla morte, supplicare indarno la vita abbracciando le ginocchia di quel Padre non santo che la immolava ai disonesti Calcanti del santuario, ai clamori omicidi della rabbia cattolica, ed alla astuta politica dei despoti scellerati? che avrebbe fatto questo flagellatore implacabile di superstizioni a quello spettacolo miserando? forse il suo cuor di poeta si sarebbe chiuso in una disperazione muta, e avrebbe assalita la morte con l'impazienza magnanima di chi si conquista la libertà dello spirito.

Eppure noi abbiamo visto tutto ciò: sappiamo quanto sangue di martiri fu versato nel nome di Dio, e quante volte scoppiò l'anatema dal tempio dell'amo-

re: sappiamo lo spavento che strinse mille anni i popoli dubitanti di una apocalisse terribile: quell'atroce eternità dello inferno uscita dal cupo ascetismo dei tempi barbari, e quella nuova cappa di piombo che pesò per tanti secoli sulle coscienze, così che pur oggi, dopo sforzi incredibili, l'hanno appena scossa dal collo, e ne portano pur oggi le cicatrici ancor vive. L'umanità dunque è destinata ad illudere sempre a se stessa, ed a rifabbricarsi domani quella catena che ieri spezzò con tanto allegra vendetta? e la demenza avrà dunque un'orbita eterna, così che tratto tratto noi dobbiamo vergognarci di nuove eclissi della ragione? Non lo credo. La scienza moderna è già grande, e saetta per ogni parte le menzogne che, pur moribonde, le svolazzano intorno; fuggirà finalmente la tenebra che siede ancora nelle valli, mentre i sacri gironi della montagna sono già pieni del giorno che sorge.

CAPITOLO IX.

L' Oltretomba.

La superstizione d'Oltretomba era un altro giogo da cui bisognava slegare gli spiriti avvinti per tanti secoli. E Lucrezio lo fece, affrontando con anima franca il bugiardo incognito del mondo futuro. Le dottrine d' oltretomba si svolsero tardi dal naturalismo primitivo delle razze indo-europee. La loro origine prima convien cercarla in oriente: è là in quei tristi sepolcreti di vivi che pullularono poco a poco le più fantastiche e tetre epopee del sentimento religioso. La riflessione bramanica aveva, a così dire, spostata la vita terrestre in un' esistenza premondana, immaginando quei cicli eterni di trasmigrazioni fatali a cui nessuno poteva sottrarsi se non col Nirvana, che fu annunciato come la *Buona Novella* da Sakia-Mouni, cioè come salute unica e liberazione degli uomini. [1] Dottrina, se ben si guarda,

[1] E. Burnouf, *Introduction à l'Histoire du Buddhisme.* Paris v. pag. 629. — Weber, *Indische schizzen* (v. Rev. Germ. tom. IV, pag. 142). — Köppen, *Die Religion der Bouddha*, Berlin. 1857 — Barthelemy Saint-Hilaire, *Le Buddha et sa Religion*, Paris. — H. Taine, *Nouveaux Essais de Critique*. Paris. 1864. (*Le Bouddhisme.*)

che rivela in se stessa una storia immensa di servaggi umani, che concentrati e compressi in una meditazione solitaria e disperata congiurarono insieme per sottrarsi alla condanna inesorabile della vita. La razza indica, non seppe determinare i limiti precisi del tempo: tu la crederesti concetta, come dice giustamente Max Müller,[1] al di fuori della storia, nè mai s'è veduto meglio che sul Gange l'immaginazione stravenare con tanto eccesso e balestrarsi in un pellegrinaggio vagabondo, ondeggiando perplessa tra il tempo e l'eterno confusi in un sentimento medesimo in cui si perdevano entrambi. Direi, se mi fosse lecito, ch'essa porgeva al tempo i profili dell'eternità, e compiaceasi in quelle sterminate grandezze in cui il tempo si stanca e si consuma; il « di là » quindi era il vero milluogo dell'immaginazione indica, e vi si sfogava e naufragava volentieri creando, prima fra le razze arye, il sistema dell'oltretomba. La vita non era che uno apparire fuggevole dell'esistenza destinata a migrare di forma in forma senza riposo: un breve anello visibile d'una immensa catena invisibile i capi della quale si perdevano nell'infinito, e quindi legata con nodi fatali ad una serie di esistenze al di fuor della vita.

Anche nel simbolismo egizio il concetto d'oltretomba si connetteva alla metempsicosi, e la vita si stava più di là che di qua da noi. L'eternità sembra

[1] V. Max Müller. *History of ancient sanscrit litterature.* London, pag. 38 segg.

essere la verace dimora di quella razza che gettò le chiavi della coscienza nell' oceano misterioso della morte, e vi si attuffò con la ingorda stupidità del sonnolento. In quella gran valle dell' eterno servaggio, come la chiama il Rénan,[1] tu non vedi che un lungo ordine di tombe, quasi colonne miliarie di un cimiterio di vivi sonnambuli che s' affrettano ad entrare fra i morti. Tutto il simbolismo egizio è improntato di sentimenti funebri; ed una profonda e tenace intuizione della morte sembra essere il retaggio di quelle due schiatte che sedettero sul Gange e sul Nilo. Le grandi epopee d' oltretomba son là; e conviene avvertirlo, perchè questa misticità tetra e quasi morbida dell' oriente introdusse un cangiamento profondo nell' Ellenismo, spostandolo dalle sue basi native.

Abbiamo già visto in un altro Capitolo che l' entratura delle dottrine orfiche, segnò per la religione greca un'epoca nuova: il problema della vita futura si fece innanzi alle coscienze, ed una corrente mistica sconosciuta fino allora penetrò coi misteri Eleusini nel mondo ellenico. Il *Fedone* per questo rispetto è un monumento storico d' un valore grandissimo, giacchè tu discerni in quel Dialogo stupendo la corrente filosofica e la mistica, l' elemento greco e l' elemento orientale che si compenetrano l' un l' altro. A leggerlo tu senti qualcosa che non appartiene al genio ellenico, e come un alito d' un mondo sconosciuto.

[1] E. Rénan. « *Archéologie d'Egypte.* (Vedi *Rev. des Deux Mondes,* 1 avril 1865.) A. Maury, *Exposition Egyptienne.* (*Rev. des Deus Mondes,* 1 sept. 1867.)

Certo che l'indole sana e plastica della Grecia risplende ancora in quel primo erompere del misticismo, e la morte di Socrate ha nel *Fedone* un che di dolce di riposato di benigno che illumina le tristezze del sepolcro imminente con un raggio sereno di spirito. Ma le dottrine platoniche segnano un nuovo stato nell'Ellenismo: egli v' ha dato una specie di fondo mistico ed una idealità trascendente che non aveva per se stesso: egli ha spostato il concetto della vita, introducendovi quel «di là» misterioso che dopo di lui non fu potuto disvellere dalle illuse coscienze degli uomini.

Vero è ben che i germi segreti della misticità che si svolse più tardi, s' annidavano in quel politeismo delle idee a cui s' incorporarono le dottrine orfiche per una specie di affinità che avevano col sistema platonico, ma forse l'ellenismo, così di per se stesso e senza influenze straniere, non sarebbe divenuto più tardi uno de' fattori del cristianesimo. Però i germi c' erano in quelle idee campate al di fuori dei sensi come fattrici dei fenomeni. La dottrina della preesistenza oltremondana discende logicamente dal sistema delle idee nel senso platonico: l' anima quindi non essendo che l'idea del corpo doveva avere un' esistenza da sè, anche prima del corpo e dopo il corpo. Intorno a questo mito metafisico si aggruppa tutta quella epopea escatologica immaginata poco a poco per figurare in qualche modo la vita d' oltretomba. Di queste dottrine orfiche già penetrate nell'Ellenismo si risente Pindaro, [1] che primo tra i greci poeti accenna ad

[1] Pindaro, Ol. II, v. 57. (Ediz. Th. Bergk, tom. I.) Virgilio *Æn.*, *lib.* VI, v. 724. (Ediz. Ribbek, tom. III.)

un sistema di espiazioni oltremondane, e più tardi, fra i Latini, Virgilio nel più bel mito poetico dell'*Eneide*. La fatalità delle rinascite v'è descritta nell'uno e nell'altro Poeta, ma in Pindaro v'è più vivace e più spiccata la dottrina orfica, mentre in Virgilio tu senti il travaglio d'una riflessione più matura ed una più vasta sintesi delle nuove dottrine.

Lucrezio recide d'un colpo questi miti filosofici: per esso la vita dello spirito separata dal corpo è un inganno dell'imaginazione. Un'esistenza individuale e consapevole dell'anima al di fuori degli organi, ripugna alla ragione; egli scruta con terribile acume le condizioni fisiologiche dell'esistenza, considera lo spirito non come un qualcosa di anteriore al corpo, ma come un fenomeno che nasce si rivela e perisce col corpo. L'accusa di materialismo che vien data alla scienza, che anche in questa parte conferma l'analisi lucreziana, non prova se non questo, che le abitudini astratte non sanno ancora compenetrarsi nella realtà fisiologica, e per ciò smembrano il reale in quelle presunte categorie che non hanno alcun fondamento nella natura delle cose.

Il pensiero non è materia, ma si determina e si esprime secondo le diverse condizioni della materia: i due fenomeni sono intimamente connessi fra loro, anzi, a così dire, insidenti l'uno nell'altro. Il pensiero non è che un fenomeno, il più vasto e il più remoto, se vuolsi, dalla materia nelle sue complicazioni profonde, ma non altro che un fenomeno. Potrebbe anche dirsi che il pensiero trascende la ma-

teria, in ciò che rivela un processo ideale nella Natura, e in un certo senso potrebbe anche dirsi che lo spirito rimane al di sopra della materia come un effetto che si stende più in là delle cause che lo hanno prodotto: ma non vi rimane come coscienza organica, specie di egoismo infuturato al di fuor della vita che ripugnerebbe a tutte le leggi fisiologiche. A questo falso miraggio dell'immaginazione che trasferisce il suo presente stato al di fuori di quelle condizioni organiche che lo fanno com'è, tolte le quali esso si renderebbe impossibile, accenna Lucrezio con quei versi del terzo libro:

« Non ut opinor enim dat quod promittit et unde,
Nec radicitus e vita se tollit et eicit:
Sed facit esse sui quiddam super inscius ipse.
Vivus enim sibi cum proponit quisque futurum
Corpus uti volucres lacerent in morte feræque,
Ipse sui miseret: neque enim se dividit illim.
Nec removet satis, a projecto corpore, et illum
Se fingit, sensuque suo contaminat astans. »[1]

In questo libro terribile Lucrezio, cercando le reciproche attinenze della materia e dello spirito, e notando com'esso si mostra, cresce, scema, si sospende, perisce cogli organi, ne induce non essere

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. III, v. 876, segg.: « Ei non dà, parmi, quel che promette, nè sa dispiccarsi affatto dalla vita e sradicare ogni vestigio di sè: ma si fabbrica nel pensiero come una coscienza superstite di se stesso, e si commisera, pur vivo, imaginando lo strazio che del suo corpo faranno gli augelli e le belve. Nè costui si disviticchia nè si rimove abbastanza dal suo cadavere, ma vi si finge presente, e vi si appiglia come in un vivo contatto. »

altro che un fenomeno dipendente dagli organi stessi, e quindi disciolto l'organismo doversi pur sciogliere quello spirito che è forma di quella materia. Ma in questa rivelazione severa del nostro destino che esce da tutte le leggi biologiche dell'esistenza, ei vede un mezzo per liberare le menti da terrori chimerici, e disfare quella tenace credulità negli arcani supplizii d'oltretomba, dimostrando che lo inferno lo portiamo ciascuno dentro di noi stessi, e che trasferiamo in un di fuori misterioso gli stati della nostra coscienza.

L'inferno per Lucrezio è un supplizio psicologico trasformato in un mondo impossibile. Così, lacerata la carta fantastica d'oltretomba, la vita apparisce veramente qual'è, cioè una lotta dolorosa di esistenze che portano dentro a se stesse il proprio destino, comunica all'uomo qualcosa di grande e di pacato come a chi è già consapevole della parte che esso tiene nel mondo, lo avvezza a comporsi di se medesimo una coscienza più alta che non fa traffico di ricompense inani, e sorride virilmente alla morte perchè ne comprende e ne adora i suoi santi decreti.[1]

« Atque ea nimirum quæcumque Acheronte profundo
Prodita sunt esse, in vita sunt omnia nobis.
Nec miser inpendens magnum timet aere saxum
Tantalus, ut famast, cassa formidine torpens:

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. III, v. 978, segg.: « Le cose che si narrano del profondo Acheronte le abbiamo già nella vita. Nè Tantalo misero, stretto da vani spaventi, s' accapriccia

Sed magis in vita Divom metus urget inanis
Mortalis, casumque timet quemcumque ferat fors.
Nec Tityon volucres ineunt Acherunte jacentem,
Nec quod sub magno scrutentur pectore quicquam
Perpetuam ætatem poterunt reperire profecto,
Quam libet immani projectu corporis exstet
Qui non sola novem dispessis jugera membris
Optineat, sed qui terrai totius orbem,
Non tamen æternum poterit perferre dolorem
Nec præbere cibum proprio de corpore semper.
Sed Tityos nobis hic est, in amore jacentem
Quem volucres lacerant, atque exest anxius angor
Aut alia quavis scindunt cuppedine curæ.
Sisyphus in vita quoque nobis ante oculos est
Qui petere a populo fasces sævasque secures
Imbibit, et semper victus tristisque recedit:
Nam petere imperium quod inanest nec datur unquam
Atque in eo semper durum sufferre laborem,
Hoc est adverso nixantem trudere monte
Saxum, quod tamen a summo jam vertice rusum
Volvitur, et plani raptim petit æquora campi.

al gran masso che gli pende sul capo; ma piuttosto una paura inane degli Dei affatica nella vita i mortali, inquieti sempre d' ogni caso imminente. Nè gli avoltoi piombano su Tizio che giace nell' Acheronte, nè certo in quel gran petto potrebbero ficcar sempre il lor dente: e se, mole smisurata di gigante, non pur nove jugeri ingombri con le membra distese, ma tutta quant' è larga la terra, non potrebbe in eterno sostener quel tormento, nè del suo corpo darebbe pasto perpetuo ai lor morsi. Ma Tizio ci giace nell' anima quando la strazia quasi avoltoio l' amore, o la divora un' ansia angosciosa, o le punte del desiderio la scindono. Nè Sisifo è fuor della vita, ma ci si fa innanzi in chi anelando chiede dal popolo i fasci e le fiere bipenni, e si ritira sempre vinto e triste della repulsa. Quel domandar sempre indarno un potere che ti sguizza di mano, e stentar sempre in duro travaglio per conquistarlo, è come se per forza di poppa tu risospingessi su per il monte opposito un sasso, che rotolon ti ricasca dal sommo vertice e ratto precipita al piano.

Deinde animi ingratam naturam pascere semper,
Atque explere bonis rebus satiareque nunquam,
Quod faciunt nobis annorum tempora victum,
Cum redeunt, fetusque ferunt variosque lepores,
Nec tamen explemur vitai fructibus unquam,
Hoc, ut opinor, id est, ævo florente puellas
Quod memorant laticem pertusum infundere in vas,
Quod tamen expleri nulla ratione potestur.
Cerberus et furiæ jam vero et lucis egenus
Tartarus horriferos eructans faucibus æstus,
Quid? neque sunt usquam neque possunt esse profecto:
Sed metus in vita pænarum pro male factis
Est insignibus insignis, scelerisque luella,
Carcer, et terribilis de saxo jactu'deorsum,
Verbera, carnifices, robur, pix, lammina, tædæ:
Quæ tamen et si abeunt, at mens sibi, conscia factis,
Premetuens adhibet stimulos terretque flagellis,
Nec videt interea qui terminus esse malorum
Possit nec quæ sit pœnarum denique finis,
Atque eadem metuit magis hæc ne in morte gravescant.
Hinc Acherusia fit stultorum denique vita. »

E poi, quel pascere sempre una mal grata natura e profondervi ogni bene, eppur sentirsene esausti, e, per quanto sia varia la pompa che ci mettono innanzi le nuove stagioni, sospirar sempre non sazi ai frutti della vita, questo io credo che sia l'adunar acqua nel vaso forato, come si narra delle figlie leggiadre di Danao, che per ciò in verun modo si adempie. Che vuol dir Cerbero e le Furie e il Tartaro digiuno di luce, dalle cui fauci si svolve una tetra arsura? nè son veramente nè ponno essere; ma nella vita un grande terror del castigo persegue i grandi delitti, per ogni colpa v'è pure il carcere, il salto orribile giù dalla rupe, i flagelli, i carnefici, le gemonie, e pece, e lame, e tede. Se questo non affacciasi agli occhi, pur l'animo, già conscio di peccato, ne anticipa i terrori in se stesso, e ne prova le punte e il flagello che lo strazia di dentro: nè vede un termine posto a que' mali, nè quando cessi alla fine il castigo. Anzi ei teme che la morte non gli aggravi il supplizio. Così la vita degli stolti si porta con se stessa lo inferno. »

Questa dottrina che svela le profonde attinenze della pena e della colpa, non in un mondo chimerico, ma nella coscienza medesima di ciascuno, fu al tempo di Lucrezio una vera liberazione dai gioghi d'oltretomba, e preparò quella nuova giustizia che comincia appena a manifestarsi, dopo sforzi incredibili, alle menti moderne. Quello che or noi diciamo « giustizia » non ci vien dal di fuori come un qualcosa che pende sul nostro capo, a somiglianza del masso di Tantalo, artefice di angoscie, di terrori, di superstizioni, ma rampolla dall'intima necessità della coscienza: poichè non è altro che il cooperare che ciascuno fa per sua parte all'esplicamento della sua natura morale in forme sempre migliori. Da questa intima necessità nessuno arbitrio umano potrebbe disvellersi, e sarebbe sventura non reparabile se lo potesse, giacchè con ciò si staccherebbe da quel profondo addentellato di forze che concorrono nella vita del mondo. Quindi la vera libertà dell'uomo è riposta nel conjugarsi operoso ch'ei fa con tutte le altre efficienze della Natura: s'ei fosse solo e menato da un volubile arbitrio, e potesse disobbedire senza danno alle leggi della Natura, si resterebbe sterile eternamente, come un ramo reciso dalla pianta feconda: in lui non sarebbe nè progresso, nè vita, nè libertà.

Ora, se ben si guardi, la colpa non è altro che una discordanza inevitabile alle leggi della Natura, in quanto che per conformarvisi, ci è d'uopo di passare per molti stati l'uno più complesso dell'altro, e vincere il difetto degli stati anteriori che vi ripugnano per congenita inerzia. Con ciò qua-

lunque colpa porta in se stessa il proprio tormento e si accusa da sè come una specie di coscienza disforme dall' ideale: e più o meno quell' antagonismo è tenace, e più o meno cresce il tormento, fino a che l' uomo o si scarceri alfine da tutti gli ostacoli della materia conquistando in se stesso la libertà dello spirito, o si risoffochi schiavo di cieche potenze nella turbolenta anarchia della carne e del sangue:

« Mortua cui vita est prope jam vivo atque videnti. »[1]

La giustizia adunque è qualcosa d'intimo all'uomo, cioè la legge medesima delle cose che si manifesta dentro di noi: le sue ragioni si rinvengono nella coscienza in cui si termina e si corona ad un tempo.

Lucrezio non trasporta il progresso in un mondo fuori del nostro, ma nella vita medesima: le grandi colpe di cui ci parla non altro sono che gli antecedenti necessari e quasi la preparazione fallita di quell' ideale che si discopre poco a poco dalla coscienza, come statua vivente da marmo ruvido. Per tal modo sottrattici alla ferrea tirannide dei templi acherontei, apparisce il tempio sereno in cui l' umanità si vagheggia come in un paradiso di liberi.

Il grande concetto d' una immortalità progressiva nella vita, in cui ciascuno lavora non per sè ma per tutti, in cui ciò che trionfa non è uno spirito ma lo spirito, fu presentito stupendamente da Lucrezio; giacchè dopo negata la coscienza individuale al di fuori degli organi, ci rivela, come vedremo in

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. III, v. 1046: « A cui la vita è già morta benchè sia vivo e mova gli occhi. »

un altro Capitolo, la coscienza ideale uscir poco a poco dal seno dell'umanità, creandovi il progresso traverso a mille ruine: e come in que' vasti continenti che si sollevano dalle profondità dei mari tutti composti di infusorii sepolti, del pari nel continente ideale che sorge poco a poco dalla storia s'accolgono tanti mondi sepolti di vittime umane che lavorarono a farlo. Questa coscienza moderna in cui respiriamo tutti, questo spirito che ci nutre, è la sacra eredità che ci venne trasmessa dagli spiriti estinti: l'esistenza umana è conflata dalla morte di tutti, e noi portiamo in noi stessi la coscienza de' nostri morti: è la lampana della vita che non si smorza finchè non le manchi l'alimento delle vite per cui si manifesta ed in cui risplende.

Ma questo nuovo concetto non potè prevalere nelle menti d'allora, troppo irretite in quel misticismo superstizioso che le rendeva più pronte alle dottrine semitiche d'oltretomba, che col cristianesimo penetravano poco a poco nel mondo pagano.

Per effetto di un reciproco innesto che v'ebbe probabilmente fra il Parsismo e il Mosaismo, uscirono quelle dottrine escatologiche sulla resurrezione dei corpi [1] che il cristianesimo rifece a suo modo spiritualizzando il mito ebraico in un concetto apocalittico del regno dei cieli, dove la carne raggerebbe tutta gloria quasi specchiato sembiante di spirito. Rinascita paradisiaca dell'individuo umano il

[1] M. Nicolas, *Le Parsisme*. Vedine gli studi eccellenti dietro le scoperte della critica alemanna. (*Revue Germanique*. Paris, tom. VIII.)

cui tipo profetico fu la leggenda evangelica della Trasfigurazione. Una siffatta dottrina si conserta nel sistema cattolico a quella del peccato; è un modo di psicologia sovrannaturale a cui risponde una ontologia del pari sovrannaturale. Il fenomeno della morte non è per il cristianesimo un effetto di leggi fisiologiche, ma di un germe di peccato che si dirama per tutti i corpi come una forza esiziale che li condanna a perire: ed è appunto pel disciorsi di questo corpo del peccato che si rappiccano le fila del corpo novello, il corpo dello spirito. La mano del creatore, dice san Paolo, semina nella morte come in un campo fecondo: la morte è la grande restauratrice della vita, una specie di catarsi che si va facendo nel seno della corruzione in cui si smungono dalla materia umana le vestigia del peccato che vi restarono impresse, e la si rifabbrica in uno stampo novello dove prevalgono i germi latenti della grazia che informa il corpo secondo: tanto che l'immortalità non è che uno esplicamento, una rivelazione, e, come la chiama san Paolo, una fioritura della vita recondita che vi aveva deposta la grazia.[1] La Colpa quindi e la Grazia sono, se m'è lecito a dire, i due poli intorno a cui si volge tutta la palingenesi cristiana. I dannati d' oltretomba, secondo questa dottrina, resteranno col loro corpo di peccato perchè in essi la grazia non potè

[1] Vedi le lettere di S. Paolo, specialmente quella ai Corinti, cap. XV. Anche i sermoni di Bossuet, fra gli altri quello *Sur l'Assomption*, dov'è esposta con eloquenza stupenda questa dottrina della palingenesi.

prevalere ed espellervi i semi della morte: saranno quindi gl'immortali della morte, al modo che i giusti saranno gl' immortali della vita.

Ma questi miti del sovrannaturale si sono scomposti ai primi contatti delle scienze fisiche; e se bastarono alle mistiche fedi, non bastano più per coloro che si son fatti della vita un altro concetto da quello del cristianesimo. Non si vuol dire con ciò che la scienza recida dall'uomo ogni avvenire immortale, ma che lo intende in un modo diverso dal volgo. V'è un'immortalità che scaturisce dalle cose medesime divenute effettrici di spirito, immortalità che non è un dono ma una conquista, che non si porge come una mercede di giustizia ma germoglia dalla giustizia medesima. Noi la portiamo dentro a noi stessi a guisa di germe latente; e potrebbesi dire, benchè in un senso diverso dal poeta semitico: « questa speranza si annida nel mio grembo. » Tenacemente avvinti alla fatalità del reale, circoscritti dal tempo nella vigilia fuggitiva dei sensi, noi possiamo spezzare i vincoli del destino e vincere il tempo creando in noi stessi quell'ideale che sorvive a tutti i naufragi della carne. Chi non sa trasformare se stesso idealmente e convertirsi in un travaglio morale da trasmettere come retaggio a coloro che verrano dopo di lui, non merita il regno dei cieli; il paradiso è quello dello spirito, ma non è fatto, si fa sempre; è un mondo intimo che si leva poco a poco dalle profondità dell'umano, e in cui vivono solo coloro che vi portarono la miglior parte di se medesimi: quindi

soli rimangono immortali, perchè soli hanno improntato l' avvenire di una vasta effigie di sè. Cotesta vita di spirito che si spicca dalla coscienza di ciascuno e si raccoglie nella coscienza di tutti, costituisce il divino del mondo e dell' uomo. Il resto è silenzio.

Tutti sono chiamati a concorrere in questo sacro travaglio, ma pochi sono gli eletti, cioè i veri uomini eterni, perchè son pochi coloro che sappiano eccitare in se medesimi quella scintilla ideale che dorme dentro di essi. Quanti sciaurati che non furono mai vivi nè saranno immortali giammai, perchè nessun vestigio lasciarono che accusasse il loro transito in questo pellegrinaggio del mondo! V'è una lotta per l'immortalità come per l'esistenza, v'è una *selection* nelle forme ideali come nelle fisiche: anche qui sono i più forti che vincono, cioè coloro che sanno uscire di se stessi per vivere nella vita di tutti, i forti che sdegnano la mercede in un cielo impossibile perchè si fanno di se medesimi un cielo, preparando per tutti quella santa libertà dello spirito che è il regno verace d' Iddio sulla terra. Forse i progressi dell' umana specie appena valgono un' ora di scherzo per la Natura, forse nel gran turbine della vita noi periremo come « il sogno di un' ombra ; [1] » ma non periremo in tutto se lo spirito avrà lasciato qualcosa dietro di

[1] Pindaro (ed. Bergk. Pythia VIII, v. 95):

ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ' οὔ τις; σκιᾶς ὄναρ
ἄνθρωπος.

sè: ci sarà sempre un residuo immortale che vivrà impresso nella materia,[1] qualunque forma ella prenda, e passerà come seme in altri mondi venturi, desterà spiriti più vasti del nostro, eredi del nostro, e rivi-

[1] Ch. Renouvier (*Essais de Critique générale,* Paris, 1859, tom. I, pag. 565, segg.), ragionando sulla finalità della Natura e sul destino degli esseri creati, accusa fieramente la dottrina dell'Immanenza di tor via l'Individuo, e con esso ogni progresso dal mondo, in quanto un progresso che uccide il passato in un avvenire destinato al medesimo fine, non è un progresso, ma una fatica di tutti per il nulla di tutti, un gioco miserabile dove ciascuno perde se stesso, e solo « il nulla s'accresce » come direbbe Leopardi. Se queste accuse del Renouvier fossero giuste, bisognerebbe maledire a tutte le scienze, giacchè da esse rampolla il nuovo concetto dell'unità della vita fisica e storica. Da un tal concetto del mondo deriva quella dottrina del progresso che rompe le superbie ridicole dell'individuo umano, e gli fa comprendere ciò ch'egli è veramente e non ciò ch'egli si finge di essere. Però con questo non si schiaccia l'individuo, come afferma il Renouvier, ma gli si insegna ch'esso non è che un punto nella storia degli esseri: uno di quegli infinitamente piccoli che lavorano nel loro minuto di esistenza fuggevole intorno a quell'arcano continente di spirito che sorge dalle ruine della Natura e dell'umanità, e che resta dopo di loro e fatto da loro. Si vuol forse che l'universo disfaccia se stesso e sia schiavo dell'uomo, e che si arresti davanti all'egoismo d'un atomo l'immenso pellegrinaggio dei mondi? il progresso di tanti secoli è forse nulla perchè gli individui che v'ebbero parte nol godono? l'avvenire è men grande perchè gli occhi del passato nol veggono? L'immortalità dello spirito è men vera perchè si lascia dopo di sè le spente reliquie degli individui umani? Come il nostro mondo è un atomo della infinita realtà così il nostro spirito è un atomo dell'infinità idealità; che l'atomo dunque si rassegni al suo fato, e non si fabbrichi una eternità di esistenza individuale che ripugna alle leggi inesorabili delle cose. Gli basti di lavorar per l'Ideale, nè pensi al guadagno ignobile dell'egoismo, ma alla divina perdita del sagrificio.

vremo anche spenti in quei mondi nei quali avremo trasfuso le reliquie della terra. Morituri, stiamo contenti di poter nella vigilia sì picciola del tempo figurarci l'eterno, ed in un atomo di creta sentir l'infinito.

CAPITOLO X.

La Rassegnazione.

A quella grande Liberazione dai gioghi della vita e dai terrori d' oltretomba che Lucrezio annunziava nel suo Poema, vien dietro un nuovo stato dell'uomo che conscio finalmente di sè, rimossi gli ostacoli della menzogna, si raccoglie nel tempio dello spirito, donde come da una sommità serena contempla lo avvicendarsi tumultuoso degli esseri nel mar della vita, composto in quella pacata « Rassegnazione » che è frutto di vera sapienza.

Suave mari magno turbantibus æquora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem;
Non quia vexari quemquamst jucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est:
Suave etiam belli certamina magna tueri
Per campos instructa tua sine parte pericli:
Sed nil dulcius est, bene quam munita tenere
Edita doctrina sapientum templa serena,
Despicere unde queas alios passimque videre
Errare atque viam palantes quærere vitæ,

Certare ingenio, contendere nobilitate,
Noctes atque dies niti præstante labore,
Ad summas emergere opes rerumque potiri.
O miseras hominum mentes, o pectora cæca!
Qualibus in tenebris vitæ quantisque periclis
Degitur hoc ævi quodcumquest! nonne videre
Nil aliud sibi naturam latrare, nisi ut, cui
Corpore sejunctus dolor absit, menti' fruatur
Jucundo sensu, cura semotu' metuque? [1]

Che è dunque cotesta Rassegnazione? quali le sue attenenze coll'epicureismo? come riapparisce in quell'epoca? Perchè prende in Lucrezio una forma diversa dalle altre? Entriamo un po' addentro in questi problemi di critica.

La dottrina della Rassegnazione si manifesta sempre nelle epoche stanche, in cui le forze sociali smosse e divelte dai cardini antichi si bale-

[1] Lucrezio. *De Nat. Rer.*, Lib. II, v. 1, seg. « Ti è dolce, se in un mar grande imperversano i venti, contemplar l'altrui briga dal lido; non perchè ti venga diletto da quella pressura, ma perchè ti è dolce sentirtene privo. Ti è pur dolce mirar senza pericolo le grandi battaglie schierate sui campi: ma niente v'ha di più dolce che custodirti nel tempio sereno edificato dalla dottrina dei saggi, donde tu possa gettar gli sguardi sullo sbandarsi dei volghi errabondi che cercano per ogni parte la via della vita, pugnano per forza d'ingegno, si fanno innanzi col merito degli avi, e si stentano senza riposo in uno smodato travaglio per venir su fino al sommo degli splendori e dominare le cose. O menti misere, o petti ciechi degli uomini! Di quai tenebre si cinge e di quai pericoli questa sì piccola vigilia del tempo! Non v'accorgete che la Natura vi grida, che ciascuno, spiccatosi dai mali e uscito fuor da paure inquiete, s'avvivi nel piacer d'uno spirito conscio di sè? »

strano in una anarchia turbolenta. In quella corruzione apparente donde si svegliano e si sollevano, come nota il Rénan,[1] le potenze intime della anima umana in una vita più piena e più libera, prevalgono due stati diversi del sentimento, il mistico e lo scettico: l'uno sposta le cose in un di là misterioso, l'altro se ne stacca e fa parte da sè. Anzi coesistono spesso questi due stati psicologici, e si trovano spesso più o meno intensi nello stesso individuo. Le rivolture civili negli ultimi tempi della repubblica di Roma, tenuto conto delle diverse condizioni storiche, produssero nel sentimento latino gli effetti medesimi della rivoluzione francese sul sentimento moderno. In quell'immensa ribellione dell'ottantanove che staccavasi da tutto il passato, gittandosi con impetuoso entusiasmo in un avvenire pieno di pericoli, in quella furia violenta di forze titaniche che si scarceravano irritate dai patiti ostacoli, in quella vasta ruina degli spiriti abbattuti ed esausti dopo tanta alacrità di speranze e tanta ferocia di fedi ostinate, da una parte cominciò a palesarsi una sdegnosa disgregazione dagli uomini, un'attraimento melanconico alla Natura, una svogliatezza orgogliosa che recideva ogni vincolo umano e pompeggiavasi nello scetticismo freddo e impotente, e dall'altra una inquietudine vaga e malata aspirava confusamente ad un mondo fuor della

[1] Rénan, *Saint Paul*. Paris, 1869, pag. 334. « Cette corruption, en effet, n'est souvent qu'une vie plus pleine et plus libre, un plus grand éveil des forces intimes de l'humanité. »

vita, creando il bisogno di riafferrare le fedi perdute, di rompere il tedio disperato che divorava le esistenze migliori in un ozio senza riposo, di interrogare di nuovo quei problemi che s'erano sciolti con troppa fretta. Il cielo apparì un'altra volta come l'unica patria che rimaneva alle coscienze orfane, e il medio evo sotto larve romantiche pareva, dopo l'esilio, più bello alle anime sitibonde dell'ideale.[1]

[1] Gervinus, *Histoire du dix-neuvième siècle*. (Trad. de Minssen). Paris, tom. II, 1864, pag. 74, segg. Mi sia lecito un cenno su questo grave argomento. Il Romantismo è uno di que' fatti storici che non fu per ancò indagato, ch'io mi sappia, criticamente. La critica del Romantismo sarebbe una delle opere più nuove e più utili che si potessero fare. Si vedrebbe allora quanto fosse mal posto il problema su cui disputarono tanto, in questi ultimi tempi, i classici e i romantici. Nel Classicismo v'è un sovrapporsi di stati diversi, ed ha, pur esso, le sue rivoluzioni romantiche, basta saperle comprendere. S'è creduto, e si crede ancora, che bastasse per essere moderno lo staccarsi dall'antico: s'è fatto del Classicismo una categoria speciale ed opposta al Romantismo, e da queste idee preconcette derivarono le dispute immense le quali lasciarono il problema più oscuro di prima. Basterebbe a provarcelo questo, che il Romantismo il quale per alcuni era simbolo di liberazione intellettuale, per altri fu simbolo di reazione mistica; e dall'altra parte il Classicismo che pareva artefice di servaggi politici e morali, fu restaurato come il rifugio unico contro la misticità morbida e inerte della scuola cattolica. A dir breve, secondo gli uni bisognava slegarsi dalle forme classiche come da una cappa di piombo che pesava sull'arte; secondo gli altri la forma classica era l'unico stampo in cui potessero entrare e fortificarsi gli ingegni. Ma nessuno s'è mai proposto questo problema da sciogliere. Che è il Romantismo? quali sono le cause che lo produssero? per quai modi si manifesta? è un fenomeno parziale dell'epoca moderna o piuttosto

Uno stato psicologico poco diverso si manifesta nelle rivoluzioni civili della repubblica romana,

effetto di una legge storica inerente ad ogni letteratura, e quindi anche della classica? se ciò si fosse fatto, quanti errori si sarebbero tolti! quante domande inutili strozzate in culla! Forse i poeti avrebbero cantato meno, nè sarebbe stato un gran male, ma la critica sarebbe sorta più presto e con minori ostacoli: e forse non avremmo, come pur troppo abbiamo, tanta frivolezza di studi in mezzo a tanto pullulare di versi. Eppure era facile, parmi, l'intendere che il Romantismo non è un fenomeno parziale, isolato, proprio di un'epoca, ma effetto di una legge storica generale, e quindi applicabile anche al Classicismo. In ogni letteratura v'è una specie di riproduzione organica, se m'è lecito a dire, per cui le forme che più non rispondono ai nuovi stati psicologici della storia son destinate a perire, mentre da quei nuovi stati si risvegliano sentimenti pur nuovi, i quali prendono una forma che è più disposta ad esprimerli. Questo risvegliarsi delle forze latenti ed intime dello spirito in una vita più piena e più larga, questo determinarsi del mondo storico in un contenuto più vasto del primo, questo, direi quasi, sollevarsi di un continente morale dai fondi umani in cui si stava celato: a dir breve, questo apparire di forme nuove che si rifanno nel disgregarsi e nel disfarsi delle vecchie, è ciò che, a mio credere, costituisce quello che, con vocabolo mal scelto, s'è detto Romantismo. È un nuovo modo di sentire, determinato da molte cause storiche, il quale si esprime in una forma diversa dall'antica. È il bisogno che crea l'organo. Per ciò si vede che daccanto alla forma che nasce c'è sempre la forma che muore, anzi il più delle volte essa rimane, benchè non più viva, come quegli organi spenti ed inutili che restano infissi nel corpo di certi animali. Nella forma che resta si chiude, a così dire, un mondo; nella forma che nasce se ne apre un altro. La forma antica non può aver più un uso estetico, e chi l'adopera ancora e si ostina ad esprimersi in quel modo, non ci darà mai poesia vera, nuova, originale: sarà più o meno elegante, elaborato, eclettico, ma non avrà la freschezza, la spontaneità, l'impeto sacro e vergine di chi si esprime colla nuova. Egli potrà risuscitarti un'apparenza di vita, ma non la vita verace; potrà illuderti con una mummia imbalsamata negli aromi della lingua,

che prepararono l' impero. Tu vedi da una parte una esuberanza malaticcia, e, direi quasi, una

ma non ti farà scorrere il sangue e l' anima d' un organismo vivente. Però nessuno potrà chiamar classica quella prima forma e romantica la seconda; perchè un tal fenomeno si trova anche nelle letterature classiche, a cagion d' esempio, nella latina. Essa da una parte si attiene all' alessandrinismo, cioè al mondo greco riprodotto in una creazione apparente, come dice il Mommsen, (*Röm. Gesch.*, tom. III, pag. 570) reminiscenza dotta ma fredda di una civiltà forestiera: e dall' altra ti manifesta la viva spontaneità di potenze che si svegliavano in quella feconda corruzione sociale, e si esprimevano in un realismo potente e nuovo che staccavasi dalle vecchie forme, e porgeva al sentimento latino una libertà di toni lirici che accusa l'ispirazione sincera. In Catullo, per tacere degli altri, coesistono queste due tendenze, l'alessandrina o aristocratica ne' suoi poemi più o meno imitati da Callimaco, e la romana o democratica nello stupendo intermezzo lirico, composto di quelle odicine fatte, direi quasi, con la fiamma dell' anima che esprime se stessa, e nelle quali ritraeva, senz' accorgersi, lo stato psicologico del suo tempo. Qual poesia più romantica di quell' intermezzo catulliano? io nol trovo paragonabile che all' intermezzo lirico dell'Heine, tenuto conto della civiltà e della razza diversa. Ma quando il Classicismo, reciso dalla vita storica che lo aveva prodotto, era divenuto una forma astratta, specie di livrea che si faceva indossare alle menti evirate, e l' antichità si torceva a maestra di ciance rettoriche, allora a quel mondo uniforme, monotono, sottentrò la vita molteplice, immensa, progressiva della democrazia moderna, le nuove potenze svegliatesi trovarono una forma che le esprimesse, e quella forma che rispondeva ad un bisogno era il Romantismo. Il quale, se ben si badi, non è un' antinomia del Classicismo vero, ma di quell' antichità parassita che si avvolgeva intorno al sentimento moderno soffocandone i vivi germogli. Come segno dei nuovi bisogni del sentimento, e delle forze intime e varie delle razze e dei popoli che educati dal cristianesimo crebbero in modo diverso dal pagano, e quindi avean d' uopo d' una forma estetica diversa dall' antica, perchè più vasto era il contenuto ideale che recavano con se stessi, il Romantismo fu un progresso. Ma quando s' è torto

febbre di misticismo penetrare per tutte le vene di quella società travagliata da tante discordie, e vicina a perire nella centralità del nuovo potere che avrebbe strozzato ogni esplicamento spontaneo delle forze individuali, precludendo qualunque spiraglio ai liberi moti. In quella chiusa angoscia di popoli oppressi che disperavano omai di scuotere dal collo la conquista romana, si andava poco a poco insinuando un tedio intimo della terra divenuta già schiava, le « *lacrimæ rerum* » si mostravano agli occhi contristati da una miseria irreparabile, e le plebi, distratte in un momento d'incredulità spensierata, si riattuffavano con più sete di prima nel sovrannaturale, ridomandando al cielo quella salute che non potevano ritrovare sulla terra. Quindi le superstizioni ripullulavano in quello stato sporadico della società come una vegetazione parassita del sentimento; la prevalenza del fantastico, del terribile, dell'orgiaco nei culti orientali, e specialmente di quello di Cybele, in cui l'esaltazione selvaggia dei sentimenti avvinceva gli spiriti in una specie di fa-

da' primi concetti facendosi stromento della reazione del quindici, e sforzando l'impossibile volle introdurre il medio evo nel secolo decimonono, cioè la forma cattolico-feudale già destinata a perire fin dal decimoquarto, e perita per sempre dopo la rivoluzione francese, allora il Romantismo spostando, a così dire, se medesimo, e recidendosi da quella cospirazione di cause che lo avean generato, segnò la sua condanna e fu deriso da suoi stessi seguaci. La reazione nelle sue tetre apparite si ammanta or di classico or di romantico, secondo che le torna: e come un Classicismo falso addormentava gli spiriti nel servaggio politico, così un falso Romantismo gli cullava in quella fiacca misticità che è spesso indizio di reazioni imminenti.

scino pauroso che gli toglieva alla coscienza di sè, e gli gittava in un oblio stupido del presente.[1] Dall'altra parte una nuova tendenza che si manifesta con vario modò in tutti i poeti, e potrebbesi dire tendenza epicurea, rispondeva al bisogno di quell'epoca stanca, ed ebbe seguaci tra i più grandi uomini di Roma, Lucrezio, Cesare, Orazio, Attico, Cassio. Convien dunque esaminare le ragioni storiche di questa apparita, tanto più che nell'epicureismo si sono sovrapposti, a dir così, molti elementi che lo hanno cangiato da' suoi primi concetti.

L'epicureismo per se stesso non è una formola ma una tendenza, ed esprime piuttosto un bisogno del sentimento che una ricerca scientifica: nè mette sulla via dolorosa della ragione uno enigma di più senza poterlo risolvere, ma le toglie d'addosso quel giogo che la opprimeva da tanti secoli svezzandola da speranze impossibili. È quasi un ritirarsi dalle cose ma senza lotte senza collera, un benigno riconciliarsi colla vita da cui s'è, come a dire, sottratto ogni peso, e rammorbidite le parti dure, an-

[1] Vedi E. Havet, *Les Origines du Cristianisme*, uno studio eccellente pubblicato nella *Revue Contemporaine*. (Paris, 1868, 30 Août). « Le peuples accablès ne comptèrent pas pouvoir secouer jamais la conquête. Les opprimés de toute espece se sentaient sans secours contre l'oppression. Les amis des lois et de la liberté n'attendaient le retour ni de la liberté, ni des lois. Dans les angoisses beaucoup mouraient en effet par leur choix, et le suicide gagnait tous les jours: c'etait la ressource des disciples d'Epicure aussi bien que de Caton. .... quand l'homme désespère de l'humanité et de la Nature, il se tourne inévitablement du coté du surnaturel. »

golose, tiranniche. Esso non isforza nulla, non assalta nulla, e gli sembra demenza il dispiccare i frutti della vita ancora acerbi, ma li coglie dolcemente quando la maturità senz' altra forza li leva dall' albero. È proprio il portato di epoche stanche in cui le sociali energie si allentano in una specie di letargo: una tregua di Dio del paganesimo, uno spiracolo aperto affinchè l'anima umana senza inquietudini, senza ostacoli respiri più liberamente: una rassegnazione grave, severa, pacata, che ti fa meglio disposto ad assaporare la vita in un casto silenzio, senza fretta improvvida, senza avidità ingorda e smodata, ma con quella sobria continenza di desiderii, con quella misura di voglie composte che te la fanno più cara. L'epicureismo è qui tutto; ma, come si vede, in questo primo concetto c'è un che di largo, di flessibile, di vivo, che lo dispone ad atteggiarsi diversamente, secondo i diversi climi interiori in cui si trova.

In ciò si distingue dallo stoicismo che è una dottrina tenace e rigida, campata come una specie stabile dentro dell'anima orgogliosa ed indomita. Nello stoicismo le forze psicologiche si distendono e si indurano in un gruppo ruvido, che ti accusa coi muscoli risentiti la violenza impetuosa dello spirito che stravena da' suoi limiti, si sovrappone alla natura e la domina con una ostentazione quasi feroce; ma nell' epicureismo si piegano dolcemente e si compongono in una euritmia facile e sana che ha nome di « voluttà. » Negli abiti fieri, ribelli, inflessibili dello stoico c' è una protesta contro la

viltà degli uomini e degli eventi; ei ti si pianta là fra le rovine di un mondo, e tutto chiuso nel suo disdegno con la testa alta, con l'occhio impavido, libero ei solo fra gli schiavi, si pompeggia nella sua virtù come in un manto superbo. Ti sembra la grande anima repubblicana che rifiuta le nuove tirannidi: e, se la vita lo contamina troppo, ne rompe le custodie sforzando la morte con allegra vendetta. L'epicureo per contrario è più umano, più democratico, più largo: la sua non è protesta orgogliosa, ma rassegnazione placida e mite; la direi quasi un presentimento di quella mitezza delle anime che doveano essere benedette più tardi da una bocca divina. Però qualche volta l'uno partecipa più o meno con l'altro; le influenze stoiche penetravano nell'epicureismo e ne impedivano lo sdrucciolo a quelle tempre molli ed effeminate che poteva ricevere: e le influenze epicuree raddolcivano spesso le severe abitudini dello stoicismo sottraendolo a quella virtuosa rigidità che lo rendeva duro e intrattabile; la protesta perdeva, a così dire, le sue punte, e diventava rassegnazione calma e serena in Epitteto e in Marco Aurelio, i più amabili fra gli stoici.[1]

[1] Orazio nel cui epicureismo tu trovi non di rado una vena di stoicismo, creò il tipo di quella scuola nei versi stupendi: (lib. III, Od., 3, Ediz. Fr. Ritter, tom. I):

« Si fractus illabatur orbis
Impavidum ferient ruinæ. »

E ragionando di se stesso (lib. III, Od., 29), non sempre si de-

Di questa varia flessibilità dell'epicureismo che si trasforma in un contenuto diverso secondo il clima che lo dispone, tu puoi vederne gli effetti in Orazio e in Lucrezio, ambedue discepoli di Epicuro, ma tanto opposti fra loro per genio e per indole. Il sentimento che Orazio ha della vita, non è profondo e severo come quello di Lucrezio, ma più benigno più accostabile e pieghevole alla natura umana: un oblio dolce che si libra sulle cose e le sorvola quasi scherzando: è proprio una spensieratezza, in quanto che Orazio sottragge, a dir così, dalla vita tutto ciò che è grave serio filosofico, e te la cangia in un qualcosa di lieve e di agile ove la riflessione non lascia nessuna impronta nessuna tristezza nessuno strazio. Ei se ne va leggiero come ad un vento soave e soffice: non ha l'ebbrezza del volo vertiginoso, ma nemmeno i pericoli delle tempeste e dei naufragi. [1] L'atarassia del poeta

scrive per celia come nell'Epistola a Tibullo (Ep. lib. I, 4, v. 15, tom. II):

« Me pinguem et nitidum bene curata cute vises
Cum videre voles Epicuri de grege porcum; »

ma qualche volta s'atteggia fieramente con abito catoniano: (L. III, od. 29, v. 49.)

« Fortuna sævo læta negotio et
Ludum insolentem ludere pertinax,
Transmutat incertos honores
Nunc mihi, nunc alii benigna.
« Laudo manentem; si celeres quatit
Pinnas, resigno quæ dedit, et mea
Virtute me involvo probamque
Pauperiem sine dote quæro. »

[1] Nella leggenda di Lete s'è presentito una gran verità, cioè che spesso nell'oblio di se medesimi in grembo alla Na-

di Venosa esce appunto da questo ritirarsi del pensiero in una specie di inerte assopimento: lungi dal-

tura è riposto un principio di rigenerazione morale. Nel gittar via che si fa talvolta « il cadavere della memoria », come lo chiama Emerson, ci si comunica una specie di salute; è proprio un lavacro intimo dei pensieri che si rinnovellano quasi primizie di vita. Il sonno misterioso di Faust nel seno profondo della Natura, ed il suo risvegliarsi rifatto a nuovi propositi, non altro significa che il potere benefico che hanno le cose di cancellar poco a poco le reminiscenze del passato attuffandole nell' oblìo, restaurando una coscienza nuova nell' uomo a cui fu sottratto

« . . . . il cumulo
Delle memorie . . . . »

come dice stupendamente il Manzoni. Un' ora d' oblìo qualche volta è un dono del cielo, e la santa Natura lo concede a coloro che si abbandonano a Lei, sovrattutto in certe epoche di anarchia sociale. Questo abbandono spensierato dell' anima nella Natura, questa specie di catarsi che opera nel sentimento infondendovi pace, ed ha tanta parte nei poeti moderni, specialmente di razza germanica, di cui abbiamo l' esempio nel *Faust* di Goëthe e nel *Nordsee* di Heine, non erano del tutto ignoti ai poeti latini. Catullo quando rivede il suo Garda, la sua Sermione, il suo cielo nativo, sente come deporglisi il peso che portava dentro di sè: un desiderio di pace lo pervade, e sospira al suo lare domestico, al suo letticciuolo dove poserà finalmente il capo stanco da tante fatiche. (Carm. V. Ediz. Schwab.)

« O quid solutis est beatius curis,
Quum mens onus deponit, ac peregrino
Labore fessi venimus Larem ad nostrum,
Desideratoque acquiescimus lecto! »

E chi non sa quei divini versi del poeta mantovano in cui è presentita una *sehnsucht* della Natura come l' avrebbe un moderno? (*Georg.*, lib. II, v. 485, segg. Ediz. Ribbeck, tom. I.)

« Rura mihi et rigui placeant in vallibus amnes,
Flumina amem silvasque inglorius. O, ubi campi,

l'affrontare la sfinge umana si gitta un velo sugli occhi e non la guarda come se non ci fosse. Per ciò la rassegnazione oraziana è arguta amabile popolare: v'è una certa festività nella mestizia apparente con la quale si rassegna, e tu vedi che il rassegnarsi gli è facile nè gli costa il sangue dell'anima: ei fa silenzio intorno di sè, non vuol tumulti, non vuol vedere non udir nulla che gli turbi il riposo in cui si adagia: copre di fiori lo abisso della vita e sorridendo vi scherza. L'ironia in lui non è dolorosa come se scocchi da un'anima offesa, ma fina, sottile, ilare; gli si disserra così a mezzo labbro, guizza fuggitiva un istante, e muor subito in un riso benigno. Egli compendia la vita in un punto, non vuole per modo veruno un « di là »; è una visione che lo turba, una tentazione inquieta ch'egli rimove da sè come un pericolo, uno spettro che se venisse al banchetto della vita ne avvelenerebbe ogni godimento. « *Carpe*

Spercheosque et virginibus bacchata lacenis
Taygeta! o, qui me gelidis in vallibus Hæmi
Sistat, et ingenti ramorum protegat umbra! »

Quì tu hai proprio non la Natura reale ma fantastica, composta dal poeta coi frammenti della reminiscenza in un tutto ideale che non si trova che nell'anima sua desiderosa di pace e di oblio. Lo stesso Orazio, così freddo, così scarso di affetti veri, sospira con l'anima commossa alla sua villa Sabina (Serm. II, v. 60, segg. Ediz, Fr. Ritter, tom. II):

. . . . « O rus, quando ego te aspiciam, quandoque licebit
Nunc veterum libris, nunc somno et inertibus horis,
Ducere sollicitæ jucunda oblivia vitæ! »

Cotesto oblio nel seno della Natura è uno dei sentimenti più veri della poesia latina, ed accusa uno stato psicologico più affine ai moderni che agli antichi.

diem » dimentica e godi, ecco la nota dominante delle sue liriche. Se vuoi goder meglio, goditi senza desiderii, senza speranze, senza trepidazioni, goditi tutto raccolto nel tuo presente, e suggi a sorsi tranquilli il breve calice delle gioie che ti si porgono. Perchè ti fabbrichi desiderii più grandi della vita medesima? Perchè ne sposti inutilmente le tue speranze e le balestri in un'orbita troppo vasta? Gira intorno al tuo punto con un' orbita più modesta. [1]

È la medesima indifferenza epicurea del Montaigne; anch' egli, come Orazio, sottrae dalla vita ogni severa indagine, ogni ansietà di pensiero, ogni dubbiezza di desiderii. Ei si va cullando tra il vero e il sogno e sorride ad entrambi, nè sa nemmeno se sogni o se pensi; ei tocca con mano leggiera le cose nè vuol

[1] Orazio (lib. I, od. 9, ed. Fr. Ritter).

. . . . . .
« Quid sit futurum cras fuge quærere et
Quem fors dierum cumque dabit, lucro
Appone . . . . »

(Lib. II, od. 16.)

. . . . . .
« Quid brevi fortes jaculamur ævo
Multa ? »
. . . . . .
. . . . . .
« Lætus in præsens animus, quod ultra est
Oderit curare et amara lento
Temperet risu . . . . »

(Lib. III, od. 11.)

. . . . . .
. . . . . .
« Dona præsentis cape lætus horæ et
Linque severa. »

premervi su troppo a ciò che non gli sguizzino tra le dita; si raccoglie nell' insensibilità come in un bene supremo, rifiuta al suo cuore ogni simpatico affetto, e tal lo attuffa stupido nella morte come in una profondità muta ed oscura che lo avvince d' un sonno potente ed insipido.[1] Questo abisso in cui Montaigne vorrebbe gittarsi d' un salto, quasi l' esistenza pur così alleggerita gli sembri ancor troppo grave, è un tratto di egoismo a cui Orazio non giunse: il suo oblio è più leggiero, più giocondo, e direi anche più sano; quel non so che d' intenso e di morbido nel sentimento, che trapela qualche volta dall'epicureismo di Montaigne, non si trova in Orazio: ma v' è nell' uno e nell' altro indifferenza spensierata e fredda; la rassegnazione non vi nasce da un concetto profondo della vita, è più arguta che filosofica.

[1] Pascal, *Pensées*. (Ediz. 2ª. E. Havet. Paris 1866, tom. I. Vedi, *Entretien de Pascal avec M. de Sacy*, pag. 131, dove dice stupendamente del Montaigne che « considérant bien combien il y a que l'on cherche le vrai et le bien sans aucun progrès vers la tranquillité, il conclut qu'on en doit laisser le soin aux autres, et demeurer cependant en repos, coulant légèrement sur les sujets, de peur d'y enfoncer en appuyant; et prendre le vrai et le bien sur la première apparence, sans le presser, parce qu'ils sont si peu solides, que, quelque peu qu'on serre les mains, ils s'échappent entre les doigts et les laissent vides. » Vedi pure Montaigne, *Essais* (Paris. Ed. Didot. tom. I, lib. III, c. 9.) là dove dice di sè medesimo: « Je me plonge la tête baissée stupidement dans la mort, sans la considérer et reconnaître, comme dans une profondeur muette et obscure qui m'engloutit d'un sault, et m'étouffe en un instant d'un puissant sommeil, plein d'insipidité et d'indolence. » Sulla indifferenza epicurea del Montaigne puoi leggere uno studio del Biot, *Mélanges scientifiques et littéraires*. (Paris, tom. II.)

Ma nella Rassegnazione di Lucrezio c'è un contenuto diverso: egli trasforma l'epicureismo in una rivolta di titano crucciato che si conquista il tempio sereno dello spirito colla furia impetuosa d'un forte che si risveglia dopo un lungo servaggio. In quella calma epicurea tu senti qualcosa di acre e come un impeto compresso che ti rivela la minaccia non domita; perciò la sua rassegnazione è scettica severa solenne, giacchè scaturisce da un sentimento profondo della vita. Lucrezio è uno di quei poeti che hanno lo sguardo profetico: a leggerlo t'accorgi ch'ei tratta più volte con mano animosa il nodo della vita, ne sgroppa le pieghe tenacemente ravvolte per sorprendervi un filo tra que' meandri intimi per cui si complica e si perde. Non è di coloro che con impazienza frivola lo recidono d'un colpo gittandolo dopo di sè, ma uno de' pochi che vi sudano sopra con quella operosa ostinazione di sforzi che vince a lungo andare le resistenze della Natura. Egli rifece in se stesso un nuovo concetto delle cose, dal quale s'informa la sua rassegnazione: vide il serio e il tragico della vita e fu come scosso e affascinato da quella terribilità che la domina; la commedia delle cose umane gli sfugge del tutto: ei tien l'occhio fisso a quello spettacolo di trasformazioni perenni per cui si cangiano i mondi ad ogni stagione del tempo, a quella necessità di leggi inesorabili da cui sarebbe non solo inutile ma dissennato il contrasto; per ciò nella sua rassegnazione non è ironia, o vi si mostra appena velata da un'arcana tristezza. Egli non scherza mai sulle cose perchè le contempla dall'in-

finito e gli sembrano impresse d'una maestà formidabile e sacra.

In uno degli aforismi del Sankia la Natura vien somigliata ad una danzatrice che si disvela tutta nuda agli sguardi avidi dello spettatore che si ritira dopo d'averla mirata, e lascia il suo posto agli altri che impazienti si affollano dopo di lui. Nel poeta romano la Natura si mostra in un altro modo più degno di lei; il concetto che se n'è fatto Lucrezio è così grande che noi appena, dopo tanti secoli di scoperte, siamo arrivati a quel punto. Da questo concetto egli trasse un'ispirazione lirica sconosciuta all'antichità, nè presso i poeti moderni, se non forse nella *Rassegnazione* di Schiller, apparve tanta profondità di pensiero e di poesia.[1]

. . . . Si vocem rerum Natura repente
Mittat et hoc alicui nostrum sic increpet ipsa:
'Quid tibi tanto operest, mortalis, quod nimis ægris
Luctibus indulges? quid mortem congemis ac fles?
Nam gratis fuit hæc tibi vita ante acta priorque,
Et non omnia pertusum congesta quasi in vas

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. III, v. 931, seg. « Se la Natura mova repente la voce sgridando taluno di noi: che ti val tanto, o mortale, lo abbandonarti a lutti soverchi? perchè la morte ti dà gemiti e pianto? Ti fu dono la vita primiera già spenta, nè perì senza diletto ogni bene sguizzandoti via come se fosse accolto in un vaso forato: perchè non ti parti già sazio conviva della vita, e non t'adagi, stolto, in una pace sicura? Che se ogni godere ti si disciolse, e la vita ti cinse d'offese, perchè v'apponi ciò che perirà un'altra volta e ti si disfarà senza frutto. Non è meglio por fine alla vita e al travaglio? Le vie del piacere te l'ho discoverte già tutte nè posso più in là: tutto è simile sempre: se il corpo non ti fan putre gli

Commoda perfluxere atque ingrata interiere:
Cur non ut plenus vitæ conviva recedis,
Æquo animoque capis securam, stulte, quietem?
Sin ea quæ fructus cumque es periere profusa,
Vitaque in offensust, cur amplius addere quæris,
Rursum quod pereat male et ingratum occidat omne,
Non potius vitæ finem facis atque laboris?
Nam tibi præterea quod machiner inveniamque,
Quod placeat, nil est: eadem sunt omnia semper.
Si tibi non annis corpus jam marcet et artus
Confecti languent, eadem tamen omnia restant,
Omnia si pergas vivendo vincere sæcla,
Atque etiam potius si numquam sis moriturus,'
Quid respondemus, nisi justam intendere litem
Naturam et veram verbis exponere causam?
Grandior hic vero si jam seniorque queratur

anni nè ti languono stenuate le membra, tuttavia rimane ogni cosa qual è, se pur la tua vita vincesse i secoli tutti e più ancora se tu fossi immortale. Che risponderemo se non, la Natura ci provoca a dritto e ci accusa con verità? Ma se costui già per vecchiezza maturo si lagni e troppo commiseri la sua morte, non saria giusto ch'ella chiami più forte e fieramente lo biasimi? via di qua, sciocco, le lagrime, freno ai lamenti. Hai già toccato il fondo ai piaceri e ne sei fracido; ma perchè sempre agogni a ciò che è lontano e sdegni il presente, l'età ti fuggì via mal finita e molesta, e la morte ti venne sul capo innanzi che tu possa partirtene sazio e colmo di beni. Or dunque gitta da te ciò che mal si conviene a' tuoi anni: su, t'affretta di concederlo a chi ne ha dritto: necessità lo comanda. Giusta, io credo, sarebbe nel farlo, giusta, se ti sgridi e ti punga. Chè sempre il vecchio si ritira discacciato dal nuovo: ogni cosa è d'uopo che si ristauri l'una dall'altra: nessun discende intero negli scuri abissi del Tartaro. Nuova materia convien che rinfreschi le primizie dell'avvenire le quali, spente di vita, periran tutte dopo di Te, nè, pria che tu fossi, già caddero meno e cadranno. La rinascita alterna delle cose mai non s'arresta, e la vita si porge a tutti, ma nessuno la fa sua. »

Atque obitum lamentetur miser amplius æquo,
Non merito inclamet magis et voce increpet acri?
'Aufer abhinc lacrimas, balatro, et compesce querellas.
Omnia perfunctus vitai præmia marces:
Sed quia semper aves quod abest, præsentia temnis,
Imperfecta tibi elapsast ingrataque vita,
Et nec opinanti mors ad caput adstitit ante
Quam satur ac plenus possis discedere rerum.
Nunc aliena tua tamen ætate omnia mitte,
Æquo animoque, age dum, dignis concede: necessest.'
Jure, ut opinor, agat, jure increpet inciletque:
Cedit enim rerum novitate extrusa vetustas
Semper, et ex aliis aliud reparare necessest.
Nec quisquam in baratrum nec Tartara deditur atra.
Materies opus est, ut crescant postera sæcla;
Quæ tamen omnia te vita perfuncta sequentur:
Nec minus ergo ante hæc quam tu cecidere, cadentque
Sic alid ex alio numquam desistet oriri,
Vitaque mancipio nulli datur, omnibus usu.[1]

Qui la Natura ti si fa innanzi come severa ammonitrice del fato non evitabile, per ciò non è una forma plastica, nè lo doveva essere, ma qualcosa di astratto e di vago che ondeggia tra il tempo e l'eterno, tra la vita e la morte; è piuttosto una voce che una figura; una voce che viene come da un abisso, sconosciuta e formidabile, che ti si nasconde nel

[1] Il Montaigne ne'suoi *Essais*. (Ediz. Didot., lib. I, cap. 19, pag. 84 segg.) commenta a suo modo questi versi del poeta latino: e, benchè vi mescoli altri pensieri ed altri poeti, non manca di osservazioni fine ed argute. Ciò che gli sfugge affatto è, parmi, l'ispirazione profonda che vi domina. Ei s'aggira intorno alle parti sporadiche, ma non ne coglie il centro in cui cospirano e in cui vivono tutte.

punto medesimo che ti si mostra. Ecco perchè questa Natura è lirica: ma in diverso modo da quella Venus dalle cui forme plastiche traspare il riso dell'universo e ti vien l'ebbrezza dell'illusione creatrice. Qui per contrario hai la terribilità nell'invisibile che ti si rende presente, e ti s'accapriccia il sentimento sorpreso da un misterioso terrore. Tu non senti che una voce, ma dietro a quella voce il poeta ti risuscita, in una specie di fondo scuro, la visione paurosa delle solitudini eterne, donde ti giunge un comando inesorabile di partenza.

'Levatevi di qua tutti, o convivi della vita, non siete ancor sazi? per voi basta: date il passo ai più degni di voi. Non sentite come si affollano impazienti alle soglie del tempo le fresche primizie dell'avvenire? Che fate qui? per voi non c'è più luogo; il vostro vaso mortale è già rotto e la vita va via per ogni parte. Indarno la scongiurate: non è vostra, ma un dono che io trasmetto di capo in capo e non si posa su alcuno. Eterni voi? stolti! non siete che punti mobili del tempo: il vostro minuto è scoccato, e nessuna eternità ve lo ridona;

. . . . . dignis concede: necessest.

Partite tutti, rituffatevi nel turbine immenso della vita donde vi chiamò risvegliandovi la mia voce: riporgete quei scarsi atomi che v'ho concesso dentro dei quali come in un tempio superbo edificaste tante speranze misere; ho d'uopo della vostra materia per nuovi viventi. Ponete giù il piangere ed affrettatevi nel nulla che solo è vostro. Il mio sof-

fio sollevò per un istante la vostra polvere e le diede parvenza di vita, io ritiro quel soffio e la gonfiata vanità delle vostre persone si dilegua in un punto. Non v' accorgeste del vostro sogno? io ve l'ho concesso a ciò vi fosse men dura l'esistenza terrena, vi lasciai bere alla coppa dell' illusione perchè vi creasse un miraggio in mezzo al deserto e vi rendesse più lievi al cammino: ora è tempo di posarvi per sempre, o anime stanche. Cancellerò qualunque ricordo del vostro vivere: voi dormirete sempre ma senza sogni che vi turbino, senza speranze che vi ridestino, senza desiderii che vi affannino. V' ho data una breve larva di spirito da porvi sul volto per la vigilia dei sensi; or su, la vigilia è finita, deponete quella larva e siate miei.'

Tali pensieri mi rivengono innanzi ogni volta che io prendo questa pagina del poeta latino, che vivrà sempre finchè vivranno la Natura co' suoi misteri e l' anima co' suoi sogni. Non so se Lucrezio pensasse a tutto ciò che io ripenso con esso leggendolo, ma è certo che quella lettura mi eccita siffatte idee perchè le contiene virtualmente, e nel suo sentimento c' è il germe dei nostri.

Questo concetto lucreziano della vita è ben più largo più scientifico più virile che quello che ci venne dalle dottrine mistiche dell' orfismo penetrate più tardi nel cristianesimo. Il mistico smembra la vita in un prima ed un poi, e scinde la serena unità dell' ellenismo primitivo in due parti fra loro discordi, il cielo e la terra; la vita terrena è uno sforzo per uscir dalla vita, una congiura infelice

contro se stessa, un disfarsi doloroso da un abito che ci impedisce, un sottrarsi dal corpo come da una cappa di piombo che la schiaccia. Siffatto concetto aperse l'adito alle febbri ascetiche del medio evo e a quei contemplanti malati che popolarono i deserti e i chiostri. Negl'intendimenti lucreziani il cielo e la terra spariscono, la vita presente non è che un momento di trasformazioni infinite, effetto di stati anteriori ad essa e causa di stati futuri, un reciproco addentellato di forze che cospirano in un rinnovamento perenne, una gran corsa cosmica in cui ciascuno consegna a quello che gli vien dopo « la lampana della vita. » Per ciò la vita è di tutti e di niuno, è battaglia affannosa di forme fugaci scoccate all'ora pronta come da un arco infallibile; ma nessuna si posa, nessuna può rattenere l'esistenza al di là del punto segnato: è uno apparire e disparire, uno estinguersi ed un raccendersi di esistenze nel fecondo turbine che le raggira dentro a se stesso: è la festa delle panatenee trasformata in una lotta del mondo. Noi non possiamo interporsi fra le cose e dirizzarle a nostro talento: esse vanno senza di noi, e, se osiamo resistere, contro di noi; v'ha un'interna necessità che le stimola, e indarno presumiamo di impedire o di sviare il corso indeclinabile degli eventi:

. . . . . quæ decedunt corpora cuique
Unde abeunt minuunt, quo venere augmine donant,
Illa senescere at hæc contra florescere cogunt
Nec remoratur ibi. Sic rerum summa novatur
Semper, et inter se mortales mutua vivunt,

Augescunt aliæ gentes, aliæ minuuntur,
Inque brevi spatio mutantur sæcla animantum,
Et quasi cursores vitai lampada tradunt.[1]

Meglio è quindi conformarsi a questa legge severa delle cose rifugiandosi nelle tranquille sommità dello spirito, senza correre dietro a speranze menzognere, avvilirsi con querimonie inutili stancandosi in una rivolta dissennata.[2] Ecco

[1] Lucrezio. *De Nat. Rer.*, Lib. 2, v. 75. « La materia che va via da ciascuno scema le parti onde si spicca e ne cresce quelle a cui venne: è fatale che di là si consumi di qua germini; e mai non resta. Così le cose tutte quante si rinnovano ognora e il vivere umano si fa per veci: una gente vien su, l'altra langue: le creature si trasformano in picciol tempo, e a mo' di cursori si trasmetton di mano in mano la lampana della vita. »

[2] La Rassegnazione di Lucrezio, che non è poi altro, se ben si guarda, che la Rinunzia piena e disinteressata alle esigenze impossibili dell' egoismo e la conformazione alle leggi inviolabili della Natura, è, se vuolsi, epicurea, ma in un senso più alto che non la intese il filosofo greco. Lucrezio qui trasforma l' Epicureismo primitivo rannodandolo ad una dottrina scientifica del reale. Per ciò nella Rassegnazione lucreziana è un concetto più profondo che nella volgare « atarassia » della scuola epicurea. È una specie di calma psicologica che deriva dalla necessità intima e non evitabile che governa la Natura, una coscienza virile del proprio destino che non si lascia sviare da nessuna illusione perchè le conosce tutte e le sdegna da sè come trastullo di menti frivole; è l' uomo che non resiste alla Natura perchè sa che il resistervi è stolto, ma piuttosto vi si conforma vi si compenetra e si fa uno con lei. Cotesta Rassegnazione ha molta analogia con quella che insegna lo Spinosa nell' *Etica*, nella quale Goëthe, come confessa egli stesso più volte, ritrovò finalmente la coscienza di sè e la pace dello spirito agitato dalle ricerche e dai dubbi. Fu già avvertita l' affinità di questi due grandi poeti, Lucrezio e Goëthe: chè tutti e due *cercarono in un* vero concetto della Natura la pace dell' ani-

la Rassegnazione come la intende Lucrezio: rassegnazione virile ed alta nè molle alle illusioni del volgo, perchè rampolla dal concetto filosofico del proprio destino. È una rinuncia all' idillio impossibile del sentimento, una dottrina severa di ciò che siamo e non di ciò che vorremmo essere; è la verità che tien luogo del sogno, la coscienza che si conforma alla Natura senza chiederle un premio che

mo. Alla Rassegnazione dell' uno fu radice il sistema di Epicuro, alla Rassegnazione dell' altro quello di Spinosa. Tutti e due risalirono per virtù divinatrice di genio all' unità della vita universale, tutti e due ritrovarono la calma dello spirito nel conformarsi virilmente alle legge del mondo, sacrificando le superbie dell' atomo umano che vorrebbe far parte da sè medesimo e sottrarsi alla cospirazione delle forze cosmiche. L' *Etica* di Spinosa è un libro arduo, e pochi lo intendono, ma è uno di quei libri nei quali, malgrado gli errori del sistema, ti si porge una nuova rivelazione della vita. Non bisogna sbigottirsi a quelle apparenze irte e geometriche, bisogna, come direbbe Rabelais, penetrare al di dentro e succhiarvi la « midolla vivifica » per bene comprenderlo. Un soffio intimo di pace vi penetra per entro, e pochi libri io conosco che posseggano una virtù più efficace di calma, e ti sollevino dalle tempeste della terra in un aere più spirabile dove abita Iddio refrigerio dei cuori. Egli ti avvezza ai pensieri eterni, alla libertà da ogni ostacolo dell' egoismo, alla conformazione di ciò che è parziale a ciò che è universale, di ciò che è fuggevole a ciò che è immortale. Ben aveva ragione l' Heine, quando diceva che « bei der lektüre des Spinosa ergreift uns ein gefühl wie beim anblick der grossen Natur in ihrer lebendigsten ruhe. » (Vedi Heinrich Heine, *Sämmtliche Werke*. Hamburg. 1867, Tom. V, pag. 123). Così alla distanza di venti secoli si incontrano in un sentimento comune questi due poeti, malgrado la razza diversa e le rivoluzioni religiose e sociali che vi sorvenero. Vedi su questo argomento, *La Philosophie de Göthe* par E. Caro (Paris, 1866, pag. 48, seg; e pag. 353, seg.); benchè io non approvi tutte le idee dello scrittore francese.

non può darci. Rassegnazione che insegnava allo Schiller lo « invisibile genio », mentre il poeta affacciatosi all' Eternità le domandava il prezzo della coscienza:

Mit gleicher Liebe lieb' ich meine Kinder
Rief, unsichtbar, ein Genius.
Zwei blumen, rief er, hört es, Menschenkinder,
Zwei blumen blühen für den weisen Finder
Sie heissen Hoffnung und Genutz.
Wer dieser blumen eine brach, beghere
Die andre Schwester nicht!
Genietze, wer nicht glauben kann! Die Lehre
Ist ewig, wie die welt. Wer glauben kann, entbehre!
Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.
Du hast gehofft, dein Lohn ist abgetragen:
Dein glaube war dein zugewognes Glück.
Du konntest deine Weisen fragen:
Was man von der minute ausgeschlagen,
Gibt keine Ewigkeit zurück. [1]

In questa Rassegnazione che ci svezza da speranze inutili e ci educa ad una più forte coscienza di rifiuti magnanimi, s'è voluto vedere una tri-

[1] Schiller, *Sämmtliche Werke*, (Stuttgard, 1840, tom. I, pag. 21): « Gridommi una voce di genio invisibile: io amo di pari affetto i miei figli. Due fiori, ascolta o figliuolo dell'uomo, due fiori germogliano al sapiente che cerca, e si chiamano speranza e godimento. Chi l' uno ne coglie, non desideri l'altro: chi non può credere goda: dottrina eterna come il mondo; ma chi può credere rifiuti. La ragione del mondo è nella storia del mondo. La tua speranza medesima ti fu premio, e la tua fede misura di felicità: potevi domandarne a' tuoi saggi. Quel minuto che ti scoccò il tempo, nessuna eternità ti ridona. »

stezza disperata e lugubre che si condanna da se medesima. Non so che rispondere a coloro che argomentano a quel modo, e si persuadono che ciò che è triste discorda dal vero. Fanciulli eterni che sfiorano a sommo le cose e s'adagiano volentieri in una fede qualunque perchè vi trovano pace, e si crucciano se la scienza non si fa serva ai loro pregiudizi, cotesti non comprenderanno giammai il grande ed il tragico della vita. Ma chi penetrò con la mente al di là delle fallaci apparenze dei sensi, e, fattosi innanzi all'abisso dell'essere, sentì dentro di sè come un riprezzo arcano dell'infinito, e mirò con attoniti sguardi le ruine antichissime della Natura e della storia, degli uomini e degli Dei, non domanderà certo alla scienza che lo consoli con facili menzogne, ma che lo ammaestri virilmente nel vero, e gli snudi tutta quant'è la tristezza dell'umano destino. Chi non sa « le lagrime delle cose » nulla sa nè della vita nè di sè stesso. Le grandi verità portano sempre con sè qualcosa di austero, nè mai si lasciano vedere alle menti frivole; per ciò la dottrina di Lucrezio è triste benchè ce la porga come una liberazione dai terrori superstiziosi dell'anima. In quel « tempio sereno » dove si rifugiava ei portò una sacra inquietudine di cui, malgrado la sua fede nelle verità redentrici di Epicuro, era impresso il suo spirito di poeta. Il discepolo questa volta è maggior del maestro perchè si mise più dentro di lui nello enigma delle cose, e ci disvelò certi aspetti intimi della vita umana che rimanevano come sepolti agli sguardi degli altri poeti.

Con ciò non dico che in Lucrezio ci fosse quella tristezza intensa dolorosa e quasi morbida dei poeti scettici del mondo moderno. L'arte antica non giunse, nè poteva giungere, a questa profondità del sentimento. Quel dubbio angoscioso che ripullula ogni tanto dal seno medesimo dello scetticismo e vi comunica un tono vago e patetico: quella misticità molle e fantastica che si compenetra in una incredulità non per anco sicura di se medesima: quel tormento intimo di un di là misterioso che sorprende ogni tanto il poeta in mezzo alle sue bestemmie di scettico: quel dissidio dell'ideale e del reale nella coscienza moderna che sente in se stessa due mondi in pugna tra loro, è effetto di cause storiche le quali fecero più vasto lo spirito umano e quindi crearono uno stato psicologico diverso, per molte parti, dall'antico. Ma in Lucrezio, più forse che in tutti i poeti dell'antichità, senti qualcosa che lo avvicina alle tristezze nostre. Ei parla di un tedio che ci siede nell'anima come un peso arcano, e di un cumulo di angosce che ci si grava nel petto:

Pondus inesse animo quod se gravitate fatiget,
. . . . . .
Tanta mali tamquam moles in pectore constet. [1]

La vita per lui non ha più niente di nuovo, egli ne ha toccato il fondo esausto di beni, e se ne ritira come chi non ha più nulla da chiedere. La Natura è sempre la stessa, quasi orologio che gira e rigira

[1] Lucrezio. *De Nat. Rer.*, Libro 3, v. 1054.

intorno alla medesima ruota, e scocca le sue ore nel tempo sempre ad un modo:

. . . . . quod machiner inveniamque,
Quod placeat, nil est: eadem sunt omnia semper.

Questo silenzio tragico nel vuoto delle cose, questa impotenza della Natura a far sazia l'anima più grande di lei, e che nella sua rassegnazione è ancora mal docile perchè tiene dentro se stessa un che di più alto e di più vivo del mondo, è una triste dottrina, lo confesso, ma è una dottrina che rivoca a più gravi pensieri il mio animo distratto da folli speranze, mi fa meditare sul mio destino, ed io l'antepongo mille volte all'inerte stupidità delle fedi contente.

Con tutto ciò nella Rassegnazione epicurea, per quanto Lucrezio l'abbia trasformata in un sentimento virile dell'umano destino, c'è un difetto che bisogna compiere. Lucrezio non potè comprendere il divino che si fa nelle cose, altrimenti non ci avrebbe insegnato come saggezza suprema a staccarcene. Invece della Rassegnazione scettica egli ci avrebbe appreso l'associazione di tutti nella sacra opera della vita. Non è vero che la Natura niente abbia di nuovo da rivelarci e che sia sempre la stessa. La Natura per noi non è soltanto un aggregato di moti, ma una gestazione di spirito; l'atomo dell'oggi non è simile a quello dell'jeri, perchè riceve la nuova vita ideale che si scarcera, a dir così, dalla Natura. Scomponete il cervello di Dante, di Shakespeare, di Göthe, voi troverete forse la

stessa composizione chimica negli atomi primi che in quello di un idiota all'epoca della pietra; ma penetrate nelle efficienze molteplici che impressero quegli atomi, misurate, se vi vien fatto, tutte le rivoluzioni storiche che porta in se medesimo un cervello moderno, e vedrete che la Natura cangia sempre perchè progredisce a forme più alte, ad un'esistenza più ricca di spirito. Ora è appunto il progresso che la fa nuova disvelando ad ogni stagione del tempo nuovi aspetti di quella infinita idealità che possede. Comprendere il proprio destino e rassegnarvisi, è sapienza ardua, nol nego, in mezzo a tanta demenza di frivoli che si tengono eterni col nulla nell'anima; tuttavia non basta: bisogna vincerlo, non ritirandosi dentro se stesso e chiudendosi in una contemplazione superba e sterile, ma con dilatar lo spirito fuori di noi, trasmetterne all'avvenire le moltiplicate energie, cooperando, ciascuno, perchè cresca e si propaghi di secolo in secolo la immortale eredità della vita.

CAPITOLO XI.

Psicologia e Fisiologia.

La psicologia doveva tener molta parte nel Poema della Natura come liberazione della coscienza. Di fatti bisognava mostrare la causa di que' terrori d'oltretomba e recidere dalla radice tutta quella vegetazione superstiziosa dentro a cui s'avvolgevano; bisognava affrontare il problema dello spirito accostando questa grande incognita su cui si fabbricarono tante menzogne. Siccome la vita futura s'era ingenerata da un falso concetto dell'anima, così la psicologia era per Lucrezio la chiave che lo introduceva in quel mondo ancor chiuso e gli apriva i segreti della vita e della morte. Ed ei vi si mise dentro e ricercò nello spirito stesso la ragione che doveva sottrarlo ad ogni giogo del cielo.

La psicologia lucreziana non è molto diversa da quella di Epicuro, quale ce la porgono i pochi frammenti che di lui ci rimasero.[1] Lucrezio non fece che

[1] H. Ritter et L. Preller, *Historia Philosophiæ Græcæ et Romanæ ex Fontium locis contexta*. Gothæ, 1869, (ed. 4), v, pag. 349, segg.

tradurre con la pittrice evidenza del verso le idee del maestro: idee sporadiche, senza un filo che le congiunga in sistema, spesso derivate da un'analisi superficiale o preconcetta dei fatti psicologici, avvolta di ipotesi grossolane che invece di spiegarli gli oscurano, ma ciò non ostante ricca di osservazioni fisiologiche che rivelano le tendenze scientifiche del poeta, e che merita d'essere meglio avvertita per potervi sorprendere, fra tante lacune ed errori, quelle stupende divinazioni che gli studi recenti avverarono. Certamente la psicologia è una delle parti nelle quali gli antichi progredirono poco: e se tu ne togli Aristotele che presentì primo una psicologia comparata, e se non potè sbrogliarsi dal metodo astratto, ebbe per altro ardimenti scientifici che destano ancora la maraviglia de' moderni, nessuno degli psicologi antichi notò l'importanza speciale della psicologia come scienza della vita organica del pensiero, qualunque forma esso prenda, e le congiunture intime che tiene colla fisiologia. Nè a dir vero potevano farlo, chè la biologia, fondamento di questi studi, era sconosciuta agli antichi; per ciò la staccarono affatto, come inutile, dalla psicologia, ridotta ad essere non uno studio positivo sulle evoluzioni storiche del pensiero, nè quindi una scienza sperimentale, progressiva, feconda, ma una specie di carta fantastica in cui l'immaginazione dei filosofi disegnava i profili d'un mondo ingannevole.

Per questo rispetto le dottrine platoniche guastarono profondamente la psicologia e ne impedi-

rono per tanti secoli il progresso. Di fatti, a chi ben guardi, la psicologia platonica non è una scienza che stia di per sè ed abbia metodo proprio, ma una parte del sistema delle idee dalle quali dipende. V' è per Platone uno stato psicologico che comincia al di fuori dell' organismo umano, e che influisce intimamente su tutti gli stati venturi della sua vita: il filosofo dee tener conto di questa psicologia premondana in cui si trovano i semi latenti di tutti gli abiti psicologici della presente. L'analisi quindi non farebbe che discoprirne le sembianze nascoste, e risvegliare da un letargo tenace e lungo quell' anteriore coscienza che s' è come addormita discendendo nel corpo. Tutta la scienza del pensiero non è nè poteva essere per Platone che una rinascita de' suoi stati antecedenti, i quali rimanevano sepolti nella profondità d' una reminiscenza attenuata e confusa, un, direi quasi, restaurarsi di quel misterioso continente ideale di cui ciascuno porta in se stesso i frammenti. Quindi tutto ciò che si sottraeva all' analisi immediata, tutti i fenomeni delicati e complessi del pensiero in cui si sono perduti quei molti coefficienti che vi cospirarono poco a poco, erano tenuti come testimonianze d' una vita premondana, come altrettante vestigia impresse nello spirito quand'egli, contemplatore beato, si aggirava in un' orbita uranica intorno a quelle idee che lo illuminavano dei propri splendori. Una siffatta dottrina impediva ogni progresso scientifico, e la vita psicologica era come recisa in due parti, la sovramondana e la mondana: c' era un di là e un di qua nello

spirito come nella Natura; i fenomeni del presente si spostavano per comprenderli in un passato fantastico, e si preparava quella tetra psicologia mistica con che il cristianesimo presunse più tardi di sciogliere il problema dell'uomo.

Lucrezio, che, come abbiamo notato in un altro capitolo, s'era tenuto lontano da quel politeismo delle idee nel quale è la prima radice di questi falsi concetti, rifiuta giustamente l'ipotesi dell'esistenza premondana, e deride quest'anime piovute da un cielo impossibile in un corpo già fatto per esse, e distrugge così d'un colpo sicuro quei cicli di metempsicosi originati da una presunta esistenza anteriore.[1]

. . . . . Si inmortalis natura animai
Constat et in corpus nascentibus insinuatur,
Cur super ante actam ætatem meminisse nequimus,

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. III, v. 670, segg.: — v. 760, segg.: « Se lo spirito vive al di là degli organi e si insinua nel corpo ai nascenti, perchè non ci è dato rimemorare l'età scorsa innanzi e del già fatto nessun vestigio ci resta? che se la virtù dello spirito s'è tanto cangiata, che ogni memoria di cose vi sia spenta, di questo, io credo, poco è più morte. Confessarmi quindi ti è d'uopo che quel passato perì tutto, e che il presente uscì dalla nascita stessa.... Se poi mi s'affermi che le anime umane migrino sempre pei corpi umani, pur chiederei come sia che da un savio ti si faccia uno sciocco, e perchè non abbia senno il fanciullo, nè sia sperto del pari un puledro che un cavallo nel vigor delle membra. Mi si dirà che nel corpo ancor tenero anche la mente vien su tenera: se ciò avviene, confessarmi ti è d'uopo che lo spirito muore, giacchè col mutar delle membra si muta pur esso di guisa che perde ogni senso della vita anteriore. »

Nec vestigia gestarum rerum ulla tenemus?
Nam si tanto operest animi mutata potestas
Omnis ut actarum exciderit retinentia rerum,
Non, ut opinor, id a leto jam longiter errat;
Qua propter fateare necessest quæ fuit ante
Interiisse, et quæ nunc est nunc esse creatam.
. . . . . .
. . . . . .
Sin animas hominum dicent in corpora semper
Ire humana, tamen quæram cur e sapienti
Stulta queat fieri, nec prudens sit puer ullus,
Nec tam doctus equæ pullus quam fortis equi vis?
Scilicet, in tenero tenerascere corpore mentem
Confugient. Quod si jam fit, fateare necessest
Mortalem esse animam, quoniam mutata per artus
Tanto opere amittit vitam sensumque priorem.

La psicologia lucreziana sbrogliata da ogni ipotesi trascendente non è punto astratta, non scinde in due la materia e il pensiero, la vita organica e la psicologica: anzi è questa una delle parti più sane della sua analisi. Egli non parla mai dei fenomeni del pensiero come fossero divisi dall'organismo animale; per Lucrezio la vita è una: i fatti psicologici sono intimamente connessi coi fisiologici, nè gli uni si possono investigare e comprendere senza gli altri. Se quindi ci parla del pensiero come d'un fenomeno dell' organismo, se la coscienza psicologica per lui non può separarsi dal composto fisiologico, e, distrutto questo o cangiato, si distrugge o si cangia anche quello, se rifiuta come un mito dell' imaginazione l' esistenza individuale dello spirito al di fuori degli organi, egli anticipa quel

modo d'indagini che ora si comincia a tenere dai psicologi sperimentali e nel quale concordano Stuart Mill, Herbert Spencer, A. Bain. Il processo astratto e platonico che separava la vita intellettuale dalla fisiologica facendo del corpo un impedimento alla conoscenza dello spirito, è lasciato stare come dannoso alla scienza. La psicologia e la fisiologia si compenetrano insieme, e nessuno può segnare il punto dove l'una termina e l'altra comincia: non sono che due aspetti della medesima vita, e come dice profondamente il primo psicologo d'Europa, Herbert Spencer, la vita del corpo e la vita del pensiero sono due specie di cui la vita propriamente detta costituisce il genere.[1] La fisiologia quindi fa parte necessaria della psicologia, o, a dir meglio, è la psicologia stessa investigata nella sua evoluzione storica dalle più minute e impercettibili manifestazioni della vita animale sino alle più alte e complicate dell'intellettuale, dall'embrione d'un zoofito fino al cervello di Shakespeare e di Göethe, dal protoplasma generatore di cellule fino alla coscienza che santifica i martiri.

Non si vuol dire con questo che in Lucrezio vi sia quel metodo, in esso non v'è che presentimento confuso e grossolano di questa unità della vita nel giro della Natura e dello spirito; egli non comprese, nè poteva comprendere, quel concetto dell'« evoluzione storica » che è forse la più grande scoperta

[1] Herbert Spencer, *Principles of Psycology*. London, 1870, (ediz. 2), v. tom. I, 3, § 112.

del nostro secolo;[1] ma il modo con che osserva e nota i problemi psicologici è tutto moderno, giacchè non separa ciò che non è separabile; per essola vita psicologica è un effetto della fisiologica, anzi le confonde e le compenetra insieme. Errore immenso secondo la scuola astratta e platonica: verità immensa secondo la scuola sperimentale e scientifica.

A questo concetto dell'unità della vita nelle diverse forme del corpo e dello spirito Lucrezio fu condotto dalla dottrina stessa degli atomi. Tanto la materia quanto lo spirito resultano dal diverso aggregarsi degli atomi, giacchè anche lo spirito per la scuola epicurea, è un composto benchè più sottilizzato e attenuato del corpo.[2] Cosicchè ambedue si trovano avere una comune unità intorno a cui si aggira la vita. Il corpo e lo spirito sono come due orbite fatte delle stesse monadi, governate dalla stessa legge, e sospinte ad un centro medesimo. Questa affinità di composto si genera dagli atomi che concorrono, benchè in diverso modo, negli aggregati corporali e negli aggregati psicologici. L'atomo, per Lucrezio, è il fattore dell'unità della vita, e da esso si diramano quelle forme molteplici in cui si fa manifesta la varia famiglia delle flore e delle faune viventi.

Non bisogna avere troppo in disdegno quest' « atomo » in cui tutto si fonda e su cui tutto, a così dire,

[1] Herbert Spencer, *First Principles*. London, 1862, v. c. 2, pag. 146, segg.: — *Essays*. London, 1868, tom. I, pag. 116, segg.

[2] H. Ritter et L. Preller, op. cit., v. pag. 349.

punta il sistema lucreziano: giacchè, come notammo, tutte le scienze fisiche rivengono all'atomo: è da esso che comincia la vita perchè da esso comincia il moto; al di là dell'atomo noi non possiamo comprendere nulla: è un mondo che sfugge ai nostri istrumenti d'indagine, e gli atomi sono gli infinitamente piccioli coi quali si formano poco a poco i grandi continenti morali al modo stesso che i fisici; il come non sappiamo e forse ignoreremo per sempre, ma, per quanto si stende l'investigazione analitica, v'è un punto in cui il fenomeno morale è così compenetrato nel fisico che tu non puoi scindere l'uno dall'altro; la materia e il pensiero, quando tu discenda ad una certa profondità dell'umano organismo e discopra uno per uno quegli strati diversi che li compongono, e rovisti, per così dire, fra le ruine dei mondi antichi che prepararono il presente, ti appariscono non come un che di stabile di preciso di distinto, ma come una cosa ondeggiante confusa perplessa; tu non vi scerni che moti, e in quei moti non altro che un fluttuare sporadico, un comporsi di monadi affini, uno spostarsi delle diverse. Da cotesto flusso e riflusso si genera il vario atteggiarsi delle imagini dei sentimenti dei pensieri, così che la legge dell'associazione, a cui si riducono tutti i fenomeni del mondo psicologico, sarebbe l'equivalente di quella gran legge di gravitazione che governa i fenomeni del mondo fisico. Nell'un caso e nell'altro tu non hai che un gruppo coordinato di moti. Ora è l'atomo da cui venne il concetto di moto per entro lo spirito; l'atomo che

ci svelò le prime origini del pensiero come quelle della materia; l'atomo che disfece le specie stabili nella natura e le disfarà nella storia; è dall'atomo che uscì poco a poco anche l'idea di evoluzione la quale non è poi altro che un concetto meccanico.

Certo non convien fermarsi lì, nè vi si fermò nemmeno Lucrezio, e molto meno vi si fermarono i grandi psicologi della scuola sperimentale, ma l'equivalente meccanico del pensiero è una grande scoperta che rifarà da capo a fondo la scienza dell'uomo. La psicologia lucreziana, ereditata da Epicuro, è certo in gran parte meccanica, ma questo che fu considerato sin qui come un difetto, o peggio, come un'allucinazione d'ingegni superficiali, è forse l'una delle parti più vere e più profonde di quella dottrina; e nessun metafisico si sarebbe aspettato che proprio nel nostro secolo risorgesse con altre forme e con altri nomi questa vecchia ipotesi della natura meccanica dei fatti psicologici, e si tornasse con miglior metodo a quegli atomi tanto spregiati dal dommatismo di tanti secoli.

Ma se Lucrezio mise in rilievo le condizioni meccaniche del pensiero, v'introdusse, pur togliendolo dalla psicologia d'Epicuro, un che di dinamico, senza del quale la vita interiore ci si parrebbe un flusso infinito di eventi che si succedono l'uno all'altro senza legame fra loro, nè potrebbero quindi costituire la vera unità psicologica dell'individuo umano.[1] Senza dubbio la scienza moderna indaga i coefficienti dello spirito in modo diverso dalla scuola

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. III, v. 237.

epicurea: non sono nè tre, nè quei tre che Lucrezio credeva col suo maestro. Si discoprirono coefficenti fisici chimici fisiologici di cui esso non sospettava nemmeno: nei « centri nervosi « v'ha un mondo di fattori intimi che si comincia a conoscere appena; in ogni atto mentale che apparisce, per così dire, alla cima del nostro essere, v'è una cospirazione di antecedenti che si stendono giù fino a quelle profondità misteriose che si sottraggono ancora alle indagini umane.[1] Tuttavia non può negarsi che Lucrezio abbia avvertito che i moti soli non bastano per ispiegare l'unità consapevole e individuale dell'organismo, ma bisognarci un qualcosa di più vivo ch'esso non nomina, ma che considera come una forza latente che lo sostiene vi si propaga per ogni nervo e produce il senso nel moto. Egli erra, a somiglianza di Epicuro, immaginandola come una cosa che stia sotto a quel flusso meccanico, specie di senso fondamentale campato nelle intime sedi dell'organismo, al modo che lo intesero, dopo Aristotele, Jouffroy, Maine-Biran, Rosmini, e lo intendono ancora i metafisicanti; un *me* innominato, una forza sconosciuta, un' « anima dell'anima stessa » come ei la chiama energicamente.[2] Ma se tu ne recidi le

[1] Taine, *De l'Intelligence*. Paris, 1870, tom. I, pag. 337: « Du monde qui constitue notre être, nous n'apercevons que les sommets, sorte des cimes éclairées dans un continent dont les profondeurs restent dans l'ombre, »

[2] Epicuro oltre quei tre fattori dello spirito a cui accenniamo, ne imagina un quarto innominato « ἐκ τετάρτου τινὸς ἀκατονομάστου » che creerebbe il senso nel meccanismo corporeo;

parti ipotetiche, vi troverai divinata quella che uno dei più illustri psicologi inglesi, Alessandro Bain, chiama l'attività prima e spontanea dei centri nervosi.[1]

Nec tamen hæc sat sunt ad sensum cuncta creandum;
Nil horum quoniam recipit quem posse creare,
Sensiferos motus quædam vis menti' volutat.
. . . . . east omnino nominis expers:
Qua neque mobilius quicquam neque tenvius extat,
Nec magis et parvis et levibus ex elementis,
Sensiferos motus quæ didit prima per artus.
. . . . . .
. . . . . mobilis illa
Vis, initum motus ab se quæ dividit ollis,
Sensifer unde oritur primum per viscera motus.
Nam penitus prorsum latet hæc natura subestque,
Nec magis hac infra quicquam est in corpore nostro,
Atque anima est animæ proporro totius ipsa.
Quod genus in nostris membris et corpore toto
Mixta latens animi vis est animæque potestas,
. . . . . et dominatur corpore toto.[2]

« τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τό αἰσθητικόν.... τό δ' ἀκατονόμαστον τήν ἐν ημιν ἐμποιεῖν αἴσθησιν. » Vedi H. Ritter e L. Preller, op. cit., pag. 350.

[1] A. Bain, *The senses and the Intellect.* London, pagina 65, seg.

[2] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. III, v. 238. « Da nessuno di questi (elementi) si genera il senso, perchè nessuno riceve il potere di crearlo; una virtù di spirito rivolve i moti sensibili.... essa non ha nome, nè v'ha cosa più sottile e più mobile o fatta di elementi più piccioli e più lievi; da indi per le membra si deriva ogni moto di sensi.... è una virtù mobile che vi partecipa l'inizio dei moti, e donde il senso diramasi per i meandri nervosi. Potenza recondita che sta nel fondo, e nulla v'ha nel corpo più sotto di lei, ed è, quasi a dir, l'anima di tutta

Questa unità della vita fisica in tante forme diverse, lo porta a cercarne i fenomeni al di fuori del giro umano; ed ei si ferma di spesso e nota con molto acume anche i fenomeni della vita animale, dandoci un cenno di quella psicologia comparata che dal zoofito all' uomo non vede che un graduato complicarsi di cellule diversamente impresse dalle circostanze fisiche e storiche in cui si trovano. Per Lucrezio l'animale non è un composto meccanico senza coscienza di se stesso, come insegnava Descartes; anche nell' animale c' è una coscienza, perchè c' è quel senso intimo donde s' irraggiano i moti e si esplica la vita. Egli ha quindi osservazioni acute e talvolta originali che ti sorprendono in un antico. Sovrattutto io scerno in Lucrezio certe divinazioni fisiologiche le quali mostrano in esso un vero ingegno scientifico.

Noi sappiamo dalla fisiologia che i centri organici della vita sono diversi, che, pure nell' unità dell'individuo l' apparita delle varie attitudini non è istantanea ma successiva, che v'è un prima ed un poi nello spirito come nel corpo. Non è vero che v' abbia un germe in cui s' annidino virtualmente intere le facoltà che più tardi si esplicheranno. Anche questa è un' ipotesi ingegnosa che comincia a tramontare dalla scienza: non si parla più di germi preordinati,

l' anima.... possa latente di spirito compenetrato per ogni membro.... dominatrice di tutto il corpo. » Io accetto col Lachmann la lezione, *recipit quem posse creare*, che risponde mirabilmente alla dottrina d' Epicuro che qui Lucrezio traduce. Vedi la nota di quell' acutissimo uomo, pag. 153 del suo commento.

ma di un sovrapporsi e di un complicarsi di cellule indipendenti l'una dall'altra; per modo che come l'organismo si fa poco a poco, del pari si fa poco a poco anche la coscienza psicologica che vi corrisponde: e più si discopre e più si fa manifesta l'indipendenza dei centri organici, ciascuno dei quali tiene un posto speciale nel corpo, ed ha speciali attitudini che porta con se stesso e che mantiene anche reciso dagli altri, nè si spengono che con esso. La vita dunque è un fenomeno molto complesso, l'unità di essa è più ideale che fisica: voi la potete scindere senza distruggerla, una facoltà può sopravvivere e veramente sopravvive ad un'altra: come appariscono una dopo l'altra, così una dopo l'altra spariscono: una può rimanersi intera ed attiva mentre l'altra si perde. Voi potete spegnere questi fochi diversi di vita nel corpo spegnendo l'organo che li produce, che è quanto a dire, sottraendovi il centro nervoso: voi potete anche avere i frammenti della vita come avete i frammenti degli organi. Ora si direbbe che Lucrezio accennasse confusamente a questi « centri organici » di Claudio Bernard là dove dice:[1]

Sed quasi multæ vis unius corporis extant.

Lucrezio spostò il centro del pensiero allogandolo con Epicuro nel petto e non nella scorza grigia del del cervello, facendone quel fondamento della vita

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. III, v. 265. « V'ha gruppi molteplici di forze in un sol corpo. »

sottratto il quale essa darebbe giù come un edificio in rovina: quindi egli ammette che il centro dell' « animo » ha un' esistenza indipendente, mentre gli altri centri dell' « anima », com' egli la chiama, dipendono da esso nè possono stare da sè nemmeno un istante. Egli non vide giusto perchè mosse da un falso concetto del corpo, ma non è men vero ch' egli presentì la dottrina filosofica dei centri organici indipendenti che vivono anche staccati dagli altri.

Et magis est animus vitai claustra coërcens
Et dominantior ad vitam quam vis animai.
Nam sine mente animoque nequit residere per artus
Temporis exiguam partem pars ulla animai,
Sed comes insequitur facile et discedit in auras
Et gelidos artus in leti frigore linquit.
At manet in vita cui mens animusque remansit.
Quamvis est circum cæsis lacer undique membris
Truncus, adempta anima circum membrisque remota
Vivit et aërias vitalis suscipit auras:
Si non omnimodis, at magna parte animai
Privatus, tamen in vita cunctatur et hæret;
Ut, lacerato oculo circum si pupula mansit
Incolumis, stat cernundi vivata potestas,
Dummodo ne totum corrumpas luminis orbem,
Et circum cædas aciem solamque relinquas:
At si tantula pars oculi media illa peresa est,
Occidit extemplo lumen tenebræque secuntur.[1]

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. III, v. 399, seg.: « Lo spirito fa più salde le custodie della vita e vi domina più tenace che l' anima, chè senza lo spirito nessuna parte dell' anima può starsene un picciol tempo per entro alle membra, ma lo seguita senza sforzo e va via per l' aere e lascia le membra assiderate nel gelo di morte. Ma con lo spirito resta la vita, e chi sia

Però non sarebbe giusto di torcere, come fanno taluni, questa dottrina di Lucrezio ad intendimenti che non aveva, nè potrebbe argomentarvisi un ritorno inconsapevole ad una specie di spiritualismo postumo, come vorrebbe il Patin.[1] La permanenza del pensiero accusa la permanenza del senso organico, e niente più: anzi ci rivela la compenetrazione necessaria dell'uno e dell'altro per modo che non si può scindere il pensiero dall'organo che lo contiene e lo manifesta, qualunque sieno le ragioni fisiologiche del contenuto.

La potenza del divinare congiunta col difetto dell'esperimentare, in Lucrezio non si palesa meglio che nella dottrina sui sensi.

Oserei dire che tra molte ipotesi, egli ha presentito quella critica dei sensi che è l'uno dei fondamenti della psicologia sperimentale. Le idee giuste e profonde che vi si trovano, gli fanno perdonar facilmente gli errori, tanto più che questi errori lucreziani si perpetuano fino a noi e si ripetono ancora dalla maggior parte degli psicologi. Se rifiuta le origini premondane del pensiero, rifiuta del pari quelle specie stabili campate dentro di lui e conge-

tronco e lacero tutto per membra recise, tolta l'anima e rimossa dalle membra, pur vive e spira l'aure del giorno. Gli si monchi non tutta, ma parte dell'anima, nondimeno ancor lento s'appicca alla vita: come se, spezzato l'occhio d'intorno, la pupilla si stia non tocca, purchè l'orbita non ne guasti e ti rimanga il nerbo del viso, non ti si viola con questo il vedere. Ma se tu fori un punto in mezzo a quell'orbita, repente si smorza ogni lume e ti si fa dentro la notte. »

[1] Patin, *Etudes sur la Poësie Latine,* tom. I, pag. 128.

nite alla sua natura che si chiamano « idee. » Lucrezio non conosce altra origine delle idee che i sensi: la veracità del mondo ideale, per esso, dipende dalla veracità del sensibile. Tutte quelle apparenze che potrebbero tor fede ai sensi ei le rigetta come impossibili; essi costituiscono la fede prima, il fondamento, il criterio evidente che non può trovarsi nella ragione perchè la ragione si genera tutta da loro; non sono i sensi che ci mentiscono, ma quella parte di falso che vi mette lo spirito del suo. Se i sensi ci ingannassero, quanto v'ha fuori di noi non sarebbe che allucinazione, ogni verità ruinerebbe, e la menzogna siederebbe nel cuor delle cose. Egli difende contro lo scetticismo pirronico questa fede istintiva nei sensi.[1]

. . . . . multa videmus,
Quæ violare fidem quasi sensibus omnia quærunt,
Ne quiquam, quoniam pars horum maxima fallit

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. IV, v. 462, segg.: « Non pochi fenomeni indarno cospirano a romper fede nei sensi: giacchè, la maggior parte, è lo spirito nostro che torcendoli ad inganno vi appone un qualcosa di proprio e gli ingombra di false vedute. Poi che niente è men facile che sbrogliar dal certo tutto quel dubbio che lo spirito vi mette da sè.... Qualunque notizia del vero rampolla dai primi sensi, e rifiutarvisi sarebbe indarno: altrimenti è d'uopo discoprire quel che di più certo che di per sè affermandosi vinca ogni fallacia; ma qual cosa si dee tenere più certa dei sensi? una ragione uscita da' sensi bugiardi darebbe forse argomento contro di loro, quand'essa s'ingenera tutta dai sensi? i quali se non son veri, ogni ragione diventa falsa.... E se la ragione non potesse risolverti come le figure ch'eran da presso quadrate, da lungi ti sien parse rotonde, meglio è, non sapendolo, imaginar càuse non vere di quel fenomeno che lasciarsi per verun modo sguizzar di mano ciò ch'è

Propter opinatus animi, quos addimus ipsi,
Pro visis ut sint quæ sunt sensibu' visa:
Nam nil ægrius est quam res secernere apertas
Ab dubiis, animus quas ab se protinus addit.
. . . . . .
. . . . . .
Invenies primis ab sensibus esse creatam
Notitiam veri, neque sensus posse refelli.
Nam majore fide debet reperirier illud,
Sponte sua veris quod possit vincere falsa:
Quid majore fide porro quam sensus haberi
Debet? an sensu falso ratio orta valebit
Dicere eos contra, quæ tota ab sensibus orta est?
Qui nisi sunt veri, ratio quoque falsa fit omnis.
. . . . . .
. . . . . .
Et si non poterit ratio dissolvere causam,
Cur ea quæ fuerint juxtim quadrata, procul sint
Visa rotunda, tamen præstat rationis egentem
Reddere mendose causas utriusque figuræ,
Quam manibus manifesta suis emittere quoquam
Et violare fidem primam et convellere tota
Fundamenta quibus nixatur vita salusque.
Non modo enim ratio ruat omnis, vita quoque ipsa
Concidat extemplo, nisi credere sensibus ausis.
. . . . . ratio tibi rerum prava necessest
Falsaque sit, falsis quæcumque a sensibus ortast.

Qui Lucrezio rasenta una gran verità divinata. Egli deriva dai sensi anche quel medesimo intel-

chiaro ed aperto, e violar la fede prima e tutti disvellere quei fondamenti su cui punta la vita e la salute. Chè non solo ruinerebbe ogni ragione, ma la vita medesima darebbe giù se non osi aver fede nei sensi.... Guasta convien che sia e bugiarda ogni ragione generata da sensi bugiardi. »

letto che sembra sottrarvisi: per esso l'origine della ragione è tutta nei sensi:

. . . . . tota ab sensibus orta est.

Non v'hanno idee anteriori ai sensi e che non sieno elaborazione intellettuale di sensazioni ricevute. Ma la sola esperienza psicologica dei sensi di ciascun individuo non potrebbe darci tutto quel mondo di idee che portiamo dentro di noi, perchè questa esperienza non è nè breve nè facile nè senza pericoli. La sensazione dunque se tu la prendi come un fenomeno individuale circoscritto alla esperienza di ciascuno, non ti potrebbe spiegare che una tenuissima parte del tuo mondo interiore.[1] Ma provati a trasformare il problema psicologico in un problema fisiologico, e invece di circoscrivere il senso nel punto presente rappiccalo a quelli antecedenti che cospirarono a farlo, e allora vedrai che nell'organismo di ciascuno si raccoglie e si accumula una esperienza infinita; che noi non riceviamo gli organi in uno stato primitivo nè modificato da esperienze anteriori, ma che nei nostri organi s'è trasmessa una quantità di travaglio intellettuale non nostro e che noi dobbiamo crescere con nuove sperienze. Allora potrai comprendere per che modo il senso crea la ragione, giacchè l'organismo presente è impresso di tutte le

[1] Herbert Spencer, *Principles of Psycology*. London, tom. I. *Special Synthesis*, § 197, ch. 7. È questa la parte più originale e più arditamente feconda della psicologia dello Spencer, e dovrebbero meditarla e comprenderla i difensori postumi delle specie stabili nell'intelletto. S'accorgerebbero forse che la chiave dei più oscuri problemi psicologici è nella fisiologia.

esperienze psicologiche del passato; e ti si farà manifesta quella gran legge d'eredità, cui sopra accennammo, così feconda nel giro dello spirito come in quello degli organi.

Lucrezio non poteva comprendere che i semi dello spirito si trasmettono come i semi del corpo, ma comprese, meglio di molti psicologi odierni, che la ragione non è un che d'anteriore e di campato al di là dei sensi, ma un fenomeno che vi dipende tutto. Ora noi cominciamo ad intendere perchè vi dipende, ed in che modo le attitudini ideali si contengono nell'organismo, e come l'esperienza di ciascuno non fa che continuare l'esperienza di tutti. Se si potesse distruggere l'organismo umano nel suo presente stato, ruinerebbe tutto quel mondo ideale in cui è riposta la vita la salute e il progresso degli esseri. La fisiologia moderna conferma ed allarga in un concetto più vasto ciò che Lucrezio intendeva dei sensi chiamandoli,

Fundamenta quibus nixatur vita salusque.

Egli prendeva il senso troppo isolato, e circoscriveva l'esperienza nel giro psicologico, quindi non poteva spiegarci che una parte dei fenomeni interni. La fisiologia riprende il problema, corregge la verità parziale e la trasforma in un'immensa scoperta. Il « senso » inteso a questo modo è come il deposito sacro e infallibile dell'esperienza intellettuale dei secoli; noi possiamo, anzi dobbiamo fidarvici. Ma inteso al modo angusto di Lucrezio non è quella cosa infallibile ch'ei tiene; i sensi ingannano, e la

ragione ha l'obbligo di sottrarci a quella allucinazione interiore prodotta dai centri nervosi: così che non è vero che lo inganno derivi da ciò che vi mette la ragione di proprio turbando il sincero riverbero dei sensi, come dice Lucrezio,

. . . . . pars horum maxima fallit
Propter opinatus animi quos addimus ipsi.
. . . . . res secernere apertas
Ab dubiis, animus quas ab se protinus addit;

anzi è la ragione la quale corregge ed accomoda lo spostarsi dei simulacri sensibili raddrizzando le storte impressioni degli organi. V'è una educazione dei sensi come v'è una educazione dello spirito la quale ci svezza dalle false abitudini e dagli inganni di ottica morale; il che è tanto vero che noi non possiamo figurarci che collo spirito il mondo qual è veramente, giacchè il mondo dei sensi ci vien sempre spostato da una allucinazione continua.

Una di queste allucinazioni, la più potente e la più vivace di tutte, dalla quale non seppe sottrarsi nemmeno Lucrezio è quella del libero arbitrio. Se la dottrina degli atomi condusse il poeta latino a divinazioni ardite e giuste sull'unità della vita, la strana ipotesi del *clinamen* con cui la scuola epicurea presumeva di spiegare il primo impulso circolare degli atomi e l'aggrupparsi dei moti in forme diverse, gli diede lo sdrucciolo a supporre una specie di *clinamen* negli atomi che compongono l'« animo » per ispiegarci il fenomeno dell'arbitrio. Vedemmo in un altro capitolo che l'atomismo come

lo intese Democrito non lasciava nessun adito al caso, e che fu a torto accusato di introdurre nella Natura una mobilità sporadica di accidenti; anzi la coordinazione intima e necessaria dei moti che si aggruppano per una interiore energia che li determina, impedisce ogni intervento di volontà individuali che in qualunque modo sconcertino la trama del mondo. Non v'è luogo ad un arbitrio autonomo che si ribelli e contrasti a questo immenso addentellato di cause e di effetti, nè l'uomo può sottrarvisi, e sarebbe sventura se lo potesse. La sua libertà non è riposta nel fare da sè, ma nel conformarsi alle leggi costanti della Natura; e quella

. . . . . fatis avolsa potestas

a torto Lucrezio la dice « libera » se vi fosse nell'uomo. Appunto perchè divelta dal fato, cioè dalla intima coordinazione delle leggi fisiche e storiche, rimarrebbe come un frammento inesplicabile; e l'uomo per esser libero non ha bisogno di farsi un frammento.

Ma questa volta il poeta latino fu sopraffatto da quella forte allucinazione che ci porge la coscienza. Tra la scienza rivelatrice di leggi costanti e la coscienza che gli metteva innanzi un simulacro d'arbitrio, egli s'attenne alla coscienza perchè gli pareva che quella catena di leggi costanti vincesse la interiore spontaneità dello spirito e ne impedisse ogni ardita iniziativa; parevagli che la Natura, intesa a questo

modo, fosse come un giogo che sforzasse lo spirito umano ad un servaggio di azioni non proprie.

. . . ne mens ipsa necessum
Intestinum habeat cunctis in rebus agendis
Et devicta quasi id cogatur ferre patique. [1]

Il che ci spiega perchè Lucrezio introdusse nel mondo morale quell' intervento dell' arbitrio ch' egli aveva con tanta giustizia cacciato via dalla Natura; e perchè difenda quell' illusione della coscienza con quel vigore medesimo con che ne aveva tante disfatte. È un capolavoro di poesia filosofica, come nota giustamente il Patin, [2] il quale si compiace di sorprendervi una di quelle contradizioni così frequenti, a suo credere, per cui Lucrezio riedificava con una mano ciò che distruggeva con l'altra. [3]

. . . . . si semper motus connectitur omnis
Et vetere exacto exoritur novus ordine certo,

[1] Lucrezio, *De Nat Rer.*, lib. II. v. 289, seg.: « a ciò che la mente non porti dentro di sè come un giogo violento che la vinca e ne sforzi ogni suo atto. »

[2] Patin, op. cit., pag. 133.

[3] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. II, v. 251 seg.: « Se ciascun moto s'annoda sempre con l'altro, così che a piè di quello che muore ne rampolli un nuovo con vece infallibile; nè gli atomi inclinandosi iniziano un movimento che spezzi i vincoli del fato, a ciò che una causa non s'addentelli senza fine con l'altra; donde vien, donde agli uomini questa libera forza recisa dal fato, per cui moviamo ciascuno dove il volere ci porta, disviando i moti non in un punto fisso di tempo o di spazio, ma dove ci drizza il talento? senza dubbio il volere inizia in ciascuno i movimenti che quinci derivano per le membra. Non vedi se repente si spalancano i cancelli che la furia anelante dei corridori non prorompe sì tosto come il voler lo desidera

Nec declinando faciunt primordia motus
Principium quoddam, quod fati fœdera rumpat,
Ex infinito ne causam causa sequatur,
Libera per terras unde hæc animantibus extat,
Unde est hæc, inquam, fatis avolsa potestas,
Per quam progredimur quo ducit quemque voluntas,
Declinamus item motus nec tempore certo
Nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens?
Nam dubio procul his rebus sua cuique voluntas
Principium dat, et hinc motus per membra rigantur.
Nonne vides etiam patefactis tempore puncto
Carceribus non posse tamen prorumpere equorum
Vim cupidam tam de subito quam mens avet ipsa?
Omnis enim, totum per corpus, materiai
Copia conciri debet, concita per artus
Omnis ut studium mentis connixa sequatur;
Ut videas initum motus a corde creari,
Ex animique voluntate id procedere primum,
Inde dari porro per totum corpus et artus.
Nec similest ut cum impulsi procedimus ictu,
Viribus alterius magnis magnoque coactu:
Nam tunc materiem totius corporis omnem
Perspicuumst nobis invitis ire rapique,

dentro? giacchè per tutto il corpo si dee chiamare una materia abbondante che, desta per ogni membro, secondi pronta alle intenzioni dello spirito. E ciò ti fa manifesto che il moto nasce dall'animo, che il volere lo spinge innanzi, e di là si mette per ogni parte del corpo. È ben altrimenti se vi siamo sospinti da un urto che dal di fuori violento ci prema e ci sforzi, perchè in quel caso ognun sa che tutta la materia del corpo ci va via rapita senza il nostro consenso, fino a che la volontà non sia giunta a raffrenarla per le membra. Or vedi adunque che se l'altrui violenza di spesso ci sforza e renitenti ci sospinge e ne travolge a ruina, pur v'è dentro di noi qualcosa che può repugnarvi e star contro; e che, volendolo, fa piegar la corrente della materia per ogni meandro del corpo, e ne rompe la foga e indietro la torce. »

Donec eam refrenavit per membra voluntas.
Jamne vides igitur, quamquam vis extera multos
Pellat et invitos cogat procedere sæpe
Præcipitesque rapi, tamen esse in pectore nostro
Quiddam quod contra pugnare obstareque possit?
Cujus ad arbitrium quoque copia materiai
Cogitur inter dum flecti per membra per artus,
Et projecta refrenatur retroque residit.

L' argomentare di Lucrezio si fonda sopra un' ipotesi, cioè che il *me* sia un qualcosa di più degli stati di coscienza che lo compongono, che ecciti e determini le correnti nervose, che resista ai moti sensibili, e rintuzzi, a così dire, gli assalti della materia, e che la volontà sia istantanea ed una fin dall' origine.[1] Ma questa ipotesi deriva da un falso concetto dei fenomeni psicologici. In ogni atto di volontà v' è un compendio di associazioni che si son fatte a poco a poco, e di esperimenti lunghi e non facili. La corrispondenza degli atti interiori coi moti dei muscoli che a noi sembra istantanea e primitiva, non è che lo effetto di sforzi tentati più volte. Il gruppo che ci sembra d' un gitto è un composto meccanico di molti frammenti che si rappiccarono insieme in una apparente unità. Il conato, cioè la coscienza dell' energia nervosa e muscolare che s'accompagna alla volontà, non è forza speciale che rampolli da una più alta attività dello spirito, il quale chiami e raduni intorno a se stesso tutta que-

[1] Herbert Spencer, *Principles of Psychology*, 4 part., ch. 9. A. Bain, *The Emotions and the Will*. Cap. II e III. Vedi le sapienti cose che dicono su questa illusione.

sta materia di nervi e di muscoli, e v'imprima quell'energia che essi non potrebbero avere di per sè diramandola per tutti i meandri dell'organismo. Questa coscienza non è che la parte accidentale dell'energia; altro è coscienza d'uno sforzo, altro la causa; non lo costituisce ma lo rivela, non lo produce ma lo esprime, al modo stesso, come nota acutamente il Bain,[1] che la fiamma gittata dal fornello ardente d'una macchina non è la causa del suo muoversi.

Da siffatti errori derivò quella grande illusione di ottica morale che si chiama « libero arbitrio. » È un mito filosofico venuto fuori da una metafora, e che da tanti secoli s'appasta sulla ragione per modo che lo spiccarsene non è lieve anche agli intelletti più forti; che generò e genera ancora una folla di problemi inutili.[2] È un vocabolo che non dice nulla,

[1] A. Bain, op. cit., ch. VII.

[2] E, Vacherot in uno scritto recente *La science et la conscience* (Paris 1870) e in uno studio sull'opera del Taine, *De l'Intelligence* (*Rev. des Deux Mond.* Août 1870.) si ostina a prendere la coscienza come un criterio scientifico, e il *Me* come un qualcosa di separato e di anteriore ai fenomeni della coscienza. E mentre dà un inganno psicologico per fondamento del vero, accusa come ipotetico il metodo sperimentale introdotto nello studio del *Me*. Vorrebbe salvare almeno questa reliquia dal naufragio delle vecchie dottrine; e gli par che tolta via questa illusione psicologica sia tolta la base a tutto il mondo morale, e ruini ogni giustizia ed ogni progresso. Ma non s'accorge che l'ipotesi è tutta dalla sua parte, e ch'egli suppone che il *Me* sia un fatto primitivo, che sia semplice, che sia identico, che sia separato dagli altri stati psicologici, che ne contenga la legge, che sia anteriore e indipendente alla materia; suppone una specie stabile al di dentro della coscienza senza domandarsi se lo sia veramente, senza indagare la sua origine, le sue trasfor-

che non prova nulla, e che come l'altro di « necessità » si porge all' equivoco di un potere esterno e soverchiante che sforzi le nostre azioni; mentre la libertà vera dello spirito umano consiste nello esplicamento pieno e spontaneo di quelle azioni che prevalgono sopra le altre, perchè meglio rispondono agli stati dell'organismo e lo esprimono meglio. È una *selection* ove non entra l' accidente, ma che scaturisce da quel gran turbine vitale di sensazioni di imagini di pensieri che costituisce e determina gli stati diversi della coscienza.[1]

Per tal modo espellendo dall' uomo questo vecchio idolo dell'arbitrio che lo dominava, si rende lo spirito a se stesso, e si compie nel mondo morale quella santa liberazione che il poeta latino aveva già fatta nel fisico.

mazioni, il suo collegarsi con gli altri fenomeni dell' organismo. E dopo che suppone tutto ciò, ardisce accusare di ipotetico il metodo sperimentale che tiene il fisiologo. Pur troppo la psicologia astratta è guasta da capo a fondo; e quando la fisiologia la statistica la storia rivelano nei fenomeni umani un ordine di leggi costanti come nei fisici, si crede di rispondere ad una serie di fatti incontestabili con la « coscienza del me. » Che è quanto a dire si oppone alla scienza un sentimento; e quando non s' è provato nulla, si crede di aver provato tutto.

[1] Herbert Spencer, op. cit., 4 part. ch. 9. H. Taine, *De l'Intelligence*. Paris, 1870, tom. I, lib. IV, pag. 332. Il Quinet, *La Création*. Paris, 1870, tom. II, pag. 244, confonde la *sélection* delle azioni col mito del « libero arbitrio » dicendo: « Le libre arbitre rentre ainsi dans le domaine de l'homme et de la philosophie par le chemin qui y semblait plus contraire. »

CAPITOLO XII.

L' origine degli Dei.

L'origine degli Dei è l'origine del divino nella coscienza, cioè quel primo aprirsi del sentimento ad un ideale confuso che gli balenava davanti. Perciò la storia degli Dei fa parte intima della storia degli uomini, e lo investigare come sia sorto dentro di noi questo sentimento, quali forme diverse abbia preso secondo i tempi le razze le civiltà, non è che un altro modo di comprendere l'uomo e forse il più profondo di tutti. Una psicologia della schiatta umana sarebbe imperfetta se non cercasse nel più stupendo e complesso de' suoi fenomeni, il sentimento religioso. Oserei dire che le parti più grandi dell'umanità ci sfuggono affatto se non si discoprono idealizzate in questi Dei ch' essa ha creati a sua somiglianza. C'è tutto un mondo sepolto che bisogna dissuggellare perchè ci appartiene più di quel che si crede; sono le flore o le faune del mondo morale capovolto, direi quasi, in un Olimpo divino. Ciascuno Iddio porta in se stesso improntate le vestigia di quel sentimento che lo ha generato, e noi pos-

siamo sorprendervi i lineamenti esili e fuggevoli della vita storica. Recidere quindi dalla storia dell'uomo la storia degli Dei sarebbe lo stesso che recidere gli organi più delicati dell'anima, quegli organi per cui respira un'aura arcana dell'infinito e si apre nelle ombre della carne il suo spiraglio di cielo.

Se il geologo affacciandosi a quegli abissi immensi che la scienza gli dischiude innanzi, e penetrando in quei gironi antichissimi della terra dove sono adunate le reliquie di mille monti defunti, comprende che lì dentro c'è una storia della terra davanti alla quale la nostra non è che un punto del tempo; del pari il critico disseppellendo i misteriosi ipogei dello spirito umano e penetrando giù giù fino alla profondità del sentimento discopre quelle tante reliquie d'Iddii fossili, sa che interrogandoli potrebbero svelarci più d'un segreto; e nei più rozzi e deformi ei vi rinviene testimonianze di stati psicologici che non si potrebbero avere altrimenti. L'uomo non crea più Numi, e già i più recenti sen vanno, sospinti dalla ragione inesorabile, nell'abisso della storia a raggiungere gli antichi; gli olimpi fantastici son chiusi per sempre, ma si sono aperti i gironi paleontologici della terra; il critico non adora più ma cerca, il che forse è un altro modo di adorazione più degno della mente adulta e già conscia di sè. Ecco per qual causa il sentimento religioso ha tanta parte negli studi storici, perchè tutto ciò che tocca le origini delle religioni e delle mitologie si indaga al modo medesimo delle epopee

e delle lingue. Noi non abbiamo più sdegni e collere come il secolo decimo ottavo contro a questi Dei pietrificati; e quando li prendiamo in mano, come Amleto là nel cimiterio riprendeva il teschio di Jorick, poco è che non ci sentiamo commossi e non esclamiamo anche noi col terribile dubitante di Danimarca: Ah! poveri Iddii! come siete mutati da quelli di un giorno!

Come dunque son nati? da quali condizioni psicologiche della coscienza uscì quel sovrannaturale in cui furono, a così dire, concetti? Il sovrannaturale è un coefficiente della Natura o un'illusione dell'uomo? c'è nello spirito un contenuto arcano di aspirazioni e di bisogni che la scienza moderna potrà modificare ma non sottrarvisi del tutto? a dir breve, tolti gli Dei, sarebbe tolto con questi il sentimento religioso? non ci risuscita con altre forme nella coscienza ciò che perì nella scienza? Ecco uno di quei problemi che si presentano spesso alla mente, ed è molto più complicato di quello che pare. Gli ingegni frivoli che non misurano gli aspetti molteplici delle cose si maravigliano di queste interrogazioni improvvise, di queste inquietudini del sentimento non sazio di se medesimo, di queste dubbiezze intime che nessuna scienza può spegnere. V'è dentro all'uomo una specie di labirinto a meandri infiniti in cui entrano e si perdono tutte le vie della ragione e del sentimento; e quando tu discendi in una certa profondità, le voci che ti rimandano ambedue si confondono insieme per modo che tu non puoi discernere qual vi prevalga. È un'eco

indistinta e perplessa in cui si attenua e si smorza, a dir quasi, ogni strepito esterno; ti senti circonfuso e direi quasi abitato dall'arcano, le parole della scienza t'arrivano a mo' di suoni debili e incerti di balbuziente, e tu naufraghi in una paurosa immensità come in un mar dell'incognito.

Questo stato psicologico della coscienza che si trova, più o men rozzo, in tutte le epoche della storia, è la radice intima a quella ricca vegetazione d'Iddii che son le forme storiche nelle quali diversamente s'imprime secondo i tempi i climi e le razze.[1]

[1] Ciò non significa che l'origine del sentimento religioso, sia stata istantanea e molto meno concreata coll'uomo, ma soltanto che gli Dei apparvero quando lo spirito umano era giunto ad uno stato psicologico al di fuori del quale non potevano prodursi. Gli Dei sono fenomeni della coscienza, e quindi, come qualunque altro fenomeno, dipendono da certe condizioni psicologiche; v'è una specie di clima, se m'è lecito a dire, per i fenomeni divini come per gli umani, e se cangia il clima, cangia del pari il fenomeno. La storia critica delle religioni non è altro, parmi, che la storia dei climi diversi per cui è passata l'umanità, ai quali corrispondono nuove forme di Dei. La materia che porgendosi al sentimento lo eccitava al creare, determinava le sue forme storiche secondo i tempi le razze i bisogni, ma non si potrebbe dir causa dei fenomeni religiosi. La causa era nelle condizioni speciali del sentimento. Prima che dalla profondità dell'organismo animale si sollevassero questi stati psicologici ed apparissero le Religioni, chi sa che travaglio di coefficienti intimi sfuggiti per sempre alle indagini umane cospirò in quel fenomeno; chi sa per qual preparazione di antecedenti segreti s'è fatto quel sentimento che ci pare istantaneo. Certo al di là della storia, al di là della coscienza, al di là dei linguaggi quando il genere umano si dibatteva ancora in una nascita incerta, quando lo spirito dormiva ancora attuffato

Lucrezio è forse l'unico fra gli antichi che abbia analizzato acutamente il fenomeno del « sovrannaturale. » Non c'è il vocabolo, ch'è affatto moderno, ma c'è il contenuto psicologico che equivale a quel vocabolo. È una stupenda analisi, e rade volte Lucrezio medesimo levossi a tanta altezza di ispirazione intima e forte.

Nec pietas ullast velatum sæpe videri
Vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras,
Nec procumbere humi prostratum et pandere palmas

e sepolto nei pigri organi della carne, nè s'era accesa nell'uomo la scintilla creatrice dell'avvenire, non vi potean essere Iddii perchè non v'era quel sentimento che gli genera. È probabile che il Foco sia stata materia prima dalla quale uscirono le Religioni e gli Dei; o, certo, uno dei fenomeni che determinò le Religioni primitive, come nota il Littré; (*La Philosophie positive.* An. 3, n. 3, 1869, v. pag. 329, segg.:) ma da questa materia non sarebbero potuti uscirne gli Dei se uno stato psicologico dell'uomo non vi avesse corrisposto. Il Foco non avrebbe generato l'Agnis se l'uomo non v'avesse improntato qualcosa di sè, creando una analogia ideale tra il suo stato interiore e l'oggetto esteriore. Non è, parmi, avvertita abbastanza questa « corrispondenza » del di dentro al di fuori. La materia esterna eccita e determina il sentimento, ma si rimarrebbe sterile se non vi trovasse una corrispondenza di analogie psicologiche ch'esso trasfonde ed incarna per così dire in quella materia innalzandola a contenuto simbolico. In questa specie di embriogenia mentale, come la chiama il Littré, non v'è solo uno appiccarsi meccanico di antecedente a conseguente, io credo che il processo sia più organico che meccanico; al modo stesso che nell'embriogenia fisica io credo con Claudio Bernard che v'abbia una idea intima generatrice di organismi, e non col Robin un solo sovrapporsi di cellule. Questo elemento organico vien dall'energia ideale della coscienza che provoca e determina i nuovi stati ai quali rispondono i nuovi organi per cui la vita psicologica si manifesta e si esprime.

Ante deum delubra, nec aras sanguine multo
Spargere quadrupedum, nec votis nectere vota,
Sed mage pacata posse omnia mente tueri.
Nam cum suspicimus magni cælestia mundi
Templa, super stellisque micantibus ætera fixum,
Et venit in mentem solis lunæque viarum,
Tunc aliis oppressa malis in pectora cura
Illa quoque expergefactum caput erigere infit,
Ne quæ forte deum nobis inmensa potestas
Sit, vario motu quæ candida sidera verset:
Temptat enim dubiam mentem rationis egestas,
Ecquæ nam fuerit mundi genitalis origo,
Et simul ecquæ sit finis, quo ad mænia mundi
Solliciti motus hunc possint ferre laborem,
An divinitus æterna donata salute
Perpetuo possint ævi labentia tractu
Inmensi validas ævi contemnere viris.
Præterea cui non animus formidine divum
Contrahitur, cui non correpunt membra pavore,
Fulminis horribili cum plaga torrida tellus
Contremit et magno percurrunt murmura cœlum?
Non populi gentesque tremunt regesque superbi
Corripiunt divum percussi membra timore,
Ne quid ob amissum fœde dictumve superbe
Pœnarum grave sit solvendi tempus adultum?
Summa etiam cum vis violenti per mare venti
Induperatorem classis super æquora verrit
Cum validis pariter legionibus atque elephantis,
Non divom pacem votis adit ac prece quæsit
Ne quiquam, quoniam violento turbine sæpe
Correptus nilo fertur minus ad vada leti?
Usque adeo res humanas vis abdita quædam
Opterit, et pulcros fasces sævasque secures
Proculcare ac ludibrio sibi habere videtur.
Denique sub pedibus tellus cum tota vacillat
Concussæque cadunt urbes dubiæque minantur,

Quid mirum, si se temnunt mortalia sæcla
Atque potestatis magnas mirasque relinquunt
In rebus viris divum, quæ cuncta gubernent. [1]

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. V, v. 1198, seg.: I primi sei versi, già citati altrove, qui si ripetono perchè gittano lume sul contenuto degli altri.

« Non è pietà volger la fronte ai marmi
Velata, o andar visitatore all'are
Tutte quante, o cader sin nella polve
Prosternato dinanzi ai simulacri
Degli Immortali, e tendere le palme,
E far cruento per immondo eccidio
D' animali l' altare, e senza tregua
Voti aggiungere a voti; ma le cose
Universe mirar pacatamente.
Però che quando le celesti volte
Contempliamo del mondo amplio, e il superno
Etra gemmato di lucenti stelle,
E va il pensiero sulle corse vie
Della luna e del sol, vigile in petto
Quell' ansia cura che giacea dal peso
D' altri affanni sepolta, risolleva
Anch' essa allor la fronte, interrogando
Se alcuna sia di Numi onnipotenza,
Che in vario moto i candidi pianeti
Volga pei cieli. E nel dubbio pensiero
Martella l' ignoranza, e va chiedendo
S' ebbe origine il mondo, e s' avrà fine,
E fino a quando con le dighe sue
Regger potrà questa di tanto moto
Infinita fatica, o se donato
D' immortal giovinezza dai celesti
Trascorrerà sui secoli perpetuo
Il gagliardo irridendo urto di tempi
Interminati. E chi non sente mai
Strignersi il core per terror dei Numi,
E piegarsi le membra abbrividite
Quando la terra accendesi e traballa
Sotto lo squasso orrendo della folgore,
E via per l' ampio cielo il fragorio
Corre delle tempeste? Impauriti

Innanzi tutto, come si spiega il contenuto di questi versi? non è facile come sembra, giacchè tu resti incerto se ciò che ti dice Lucrezio, analizzando quel fatto psicologico, lo dica per suo conto o d'altrui; se esprima quindi un intendimento proprio, o non insegni piuttosto a che riescano coloro che si formano un falso concetto della Natura; nè puoi discernere tosto se da questa grande allucinazione del sentimento egli sia libero affatto quando te la significa a quel modo, o se non si risusciti anche dentro di lui quella cura latente sollevando il suo

Non van popoli e genti? Ed i superbi
Regi percossi dal terror di Dio,
Non paventan convulsi già maturo
Il giorno grave d'espïar la rea
Tirannia dei comandi, e le commesse
Opre di sangue? E quando impetuosa
Si scatena pel mar l'ira dei venti,
E via per le agitate onde sospende
Con la classe il temuto imperatore
E le invitte coorti e gli elefanti,
Non propizia coi voti ei le celesti
Collere allora? e veramente invano,
Chè spesso inesorato in sua rapina
Il turbine lo investe e lo travolge,
Giù furïando nei gorghi letei.
Così una forza ascosa degli umani
Casi perturbatrice, le tremende
Scuri ed i fasci del poter conculca
Quasi a ludibrio!
E alfin se l'ampia terra
Sotto i piedi vacilla, e sobbalzate
Crollano le cittadi, o periglianti
Stanno a minaccia, è meraviglia allora
Se nulla o poco se medesma estima
La progenie mortal?, se la stupenda
Onnipotenza delle cose al Nume
Consente, onde governi arbitro il mondo?
(A. Tolomei.)

« capo svegliato » e lo sopraffaccia quasi senza avvedersene. A dir breve, non sai se Lucrezio qui riveli i terrori superstiziosi degli altri, o non esprima un terrore intimo dal quale non abbia potuto disfarsi malgrado le collere della ragione ribelle. Ciò è tanto vero che alcuni critici, il Patin fra gli altri, ci veggono come un presentimento religioso, un quasi ritorno ad un dubbio nascosto, un atto di fede uscito, suo malgrado, dal fondo della coscienza dove non era spento ma sopito in un letargo di scetticismo.[1]

[1] Patin, op. cit., tom. I, pag. 122. Mi sembra che l'eminente professore non abbia compreso il senso di questi versi; altrimenti non avrebbe potuto dir verosimile la sentenza di quei critici che ne argomentavano una specie di confessione postuma della Provvidenza. Nella *vis abdita* di Lucrezio non è un contenuto razionale ma superstizioso, cioè esprime piuttosto l'arbitrio dell'accidente che l'intima necessità della legge; e niente v'accusa nemmeno da lungi quell'arcana mentalità che produce i fenomeni e li prepara ad un fine anticipato. Di questa apparizione sinistra di Lucrezio non si può dir come della Fortuna di Dante. (*Inf.*, c. 7, v. 86 segg.):

« Perchè una gente impera e l'altra langue
Seguendo lo giudicio di costei
Che è occulto come in terra l'angue.
. . . . . .
Essa provvede giudica e persegue
Suo regno . . . . . .

Ma somiglia a quella forza di cui dice Leopardi nella Ginestra: (Opere, tom. I, pag. 127.)

« Così dell'uomo ignara e dell'etadi
Ch'ei chiama antiche e del seguir che fanno
Dopo gli avi i nipoti
Sta Natura ognor verde, anzi procede
Per sì lungo cammino

Io non credo in questi presunti ritorni lucreziani ad una fede impossibile, già lo dissi altre volte, nè veggo fondamento alcuno a fabbricare un Lucrezio che ogni tanto contraddice a se stesso. Se c'era una mente persuasa di quel nuovo concetto della Natura era senza dubbio la sua; ma non può negarsi che non vi si metta qualche volta e non vi si imprima un che di vago di arcano e di ideale che somiglia ad un sentimento religioso. Non era un incredulo a freddo Lucrezio, gli manca quell'ironia petulante e leggiera che scherza sugli arcani del-

Che sembra star. Caggiono i regni intanto
Passan genti e linguaggi: ella nol vede. »

Quella Natura fredda inconscia inesorabile che abbatte e schiaccia le cose umane, (Vedi pag. 124)

« Come d'arbor cadendo un picciol pomo
Cui là nel tardo autunno
Maturità senz'altra forza atterra,
D'un popol di formiche i dolci alberghi
Cavati in molle gleba
Con gran lavoro . . . .
Schiaccia, diserta e copre
In un punto. . . . »

Nel contenuto dantesco c'è una forza occulta ma razionale, coscienza di sè, serenità di disegni infallibili, beatitudine infinita di chi legge nell'avvenire; ma nel contenuto lucreziano la *vis abdita* non ha preparazioni razionali ma brutalità di apparite repentine e terribili; non quello che Dante chiama il « giudicio » che coordina gli eventi ad un fine, ma il cieco arbitrio che abbatte e niente più, *opterit;* non ha propriamente un senso cognato alle cose, ma v'è straniera e indifferente del tutto. Anzi v'è peggio: codesta forza lucreziana non è ignara, come la Natura di Leopardi; ella possede un'ironia feroce che la trastulla in mezzo alle rovine che fa. Non è dunque la Provvidenza, ma la tirannia dell'accidente che l'ignoranza converte in un mondo invisibile di deità capricciose.

l'anima umana; non ha mai quel riso sinistro che proviene da chi nega tutto nè crede a niente. Egli credeva allo spirito umano e fu appunto per liberarlo dalle oppressioni celesti che scrisse il Poema della Natura. C'è sotto a quell' incredulità una vita latente che prorompe tratto tratto e si apre, a dir quasi, uno spiraglio per l'ideale. Se Lucrezio avesse veduto Mefistofele, l'avrebbe detestato come lo detestava Faust. In lui v'è tristezza maschia e intima, odio titanico e rude contro i Numi oppressori delle coscienze, ardor funebre d'una immensa rivolta, terribilità di minaccie impavide, ma non v'è scherzo mai. L'ironia si spunta in quell'anima profonda: puoi forse sorprenderne qualche lampo fuggevole, ma è ironia che ti mette i brividi, amara, dolorosa, nè mai vi senti lo scherzo frivolo nè la mordacità dei sarcasmi nè le risa codarde sui caduti ch'ei sfolgora. Sul volto di quel Titano vedi piuttosto le rughe austere del genio Latino; par che s'accorga che quella sua contemplazione dalle sommità dello spirito in cui s'è rifugiato non è sempre serena. Qualche turbamento improvviso lo sorprende e lo scuote: davanti all'infinità della Natura e del pensiero ei prova una specie di sgomento, e in faccia allo abisso che gli si schiude ei non sogghigna ma si raccoglie pensoso e dubitante.[1]

[1] E. Havet, *Les origines du Christianisme* (*Revue Contemp.* Paris, 1868, 31 août). « Ce ne sont pas seulement des larmes qui sortent pour lui des choses, comme pour Virgile: ce sont des gémissemens amers et accusateurs.... Dans ces régions sereines où il s'établit comme dans un ciel pour regarder les

In questo compenetrarsi di scetticismo e di idealità che in nessuno dei poeti antichi s'è visto e forma la grandezza unica del poeta latino, qual maraviglia che non si possa segnare un limite preciso tra la ragione del filosofo e il sentimento del poeta? qual maraviglia se tu senti non di rado impresso ne' suoi versi un che di potente e di vivo che ti affascina, un presentimento ideale che sembra contraddire alla sua incredulità? quella specie di contrasto tra il reale e l'ideale, quei subiti guizzi del cuore tra la rivolta della ragione? È ciò che fa di Lucrezio un poeta, è qui la radice di quel sentimento lirico che lo mette al di sopra di tutti gli antichi e lo rende pari ai moderni. Non bisogna fermarsi e notare con una compiacenza di sètta le contraddizioni tra dottrina e dottrina, ma trasferirsi dentro di lui e respirare nella sua anima; allora vedrassi che quella variazione del sentimento, quelle così diverse correnti che vi si intrecciano insieme, rivelano appunto la verità psicologica del suo mondo interiore. Ora è appunto questo mondo interiore del poeta che determina il tono del sentimento e fa così lirica la poesia lucreziana.

Or dunque io non reputo che qui Lucrezio si contraddica, ma piuttosto avvicini l'uno all'altro due stati psicologici della coscienza umana; cioè il sentimento religioso come lo intendevano tutti prima

hommes qui s'agitent dans leurs ténèbres, il goûte une volupté divine, il éprouve le frisson du surnaturel, il est comme un élu dans le paradis. Ce n'est qu'un éclair, et la mélancolie est dominante, relevée seulement par l'orgueil de la pensée libre. »

di Lui e lo intendono ancora dopo di lui coloro che non sanno dislegarsi dai falsi concetti, e il sentimento religioso come lo comprendeva Lucrezio stupendamente e lo comprendono con esso quei moderni che si rifecero in un concetto filosofico delle cose. È col paragone del contenuto opposto di questi due sentimenti generatori di due mondi opposti che Lucrezio vuol apprenderci da qual parte sia la vera libertà dello spirito, e, diciamolo aperto, l'ispirazione devota della coscienza.

Qui Lucrezio esamina i fattori del sovranaturale, e ne scopre l'origine in quelli abiti mentali venutici da falsi concetti che dobbiamo disfare in noi medesimi perchè ripugnano alle leggi della Natura. Il contenuto ideale ch'esso vagheggia pel genere umano, è quella intuizione olimpica della mente che, uscita fuori da ogni dubbiezza angosciosa, domina le cose come da una sommità serena:

. . . . . pacata posse omnia mente tueri.

Se prima non hai composte le tumultuose inquietudini della coscienza, se non hai ripurgato il tuo tempio interiore da tutte le menzogne che lo violavano, se non hai fieramente cacciati quegl'idoli antichi che siedevano tiranni implacabili dentro te stesso, tu non sei che il mancipio degli Iddii, non ti appartieni, non hai la libertà dello spirito, ma il vile ossequio dello schiavo. Il segreto della Liberazione sta, per Lucrezio, nel comprendere la Natura com'è, non quale ce la fabbrica l'ignoranza delle

sue leggi. Di fatti dal modo diverso di riprodurla ne scaturisce un sentimento religioso diverso. Il sovranaturale, con tutti gli Iddii che ne nascono e ne dipendono, non è altro che un falso miraggio della Natura ignorata dall' uomo:

Temptat enim dubiam mentem rationis egestas.

Chi non comprende l' eterna immanenza delle leggi cosmiche e lo stabile addentellato di cause e di effetti donde si genera la vita degli esseri, imagina assai di lieve le « volontà individuali » come origine prima e fine ultimo del creato. Da questa ignoranza delle leggi immanenti s' è prodotto quel mito filosofico della contingenza e l' altro della causalità individuata in un Essere al di fuori delle cose. Due dei più gravi e de' più tenaci errori dello spirito umano. È perciò che il mondo fu creduto, e si crede tuttavia dalla maggior parte degli uomini, l' opera d' un potere individuale, che prima dell' effetto ci doveva essere la causa, prima del contingente il necessario, prima del finito l' infinito, prima della materia lo spirito, e così via via di mito in mito si fabbricò quella carta fantastica del sovranaturale dove l' ignoranza, divenuta maestra infallibile per lungo consenso di secoli, registrava le sue demenze che si ripetono ancora come verità di cui non è lecito dubitare. S' è imaginata una « mummia del tempo » come dice lo Schiller, e le si porse il nome superbo di Eternità dentro la quale si fece abitare un Essere misterioso che dà vita norma e sostegno alle

cose. Ei le chiama dal nulla, ei le può spegnere nel nulla; l'universo quindi non è che un punto mobile del tempo uscito fuori da questa eternità quasi bolla da oceano morto. L'energia che possiede gli fu concessa in dono dal creatore, ed egli s'affretta a riprenderla. Potrebbe, è vero, lasciargliela, ma chi ci assicura che lo faccia? chi ci assicura che le energie vitali disseminate pel mondo non sieno numerate, e, giunto l'istante in cui l'ultima sia consunta, il mondo non si dilegui? Se il mondo non possiede in se stesso la propria legge ma uscì dal nulla, può ritornare nel nulla: s'egli non ha il segreto della vita, come avrà tanta salute da reggere a quel travaglio di moti che lo sollecita? come potrà ribattere i validi assalti del tempo? Coteste dolorose dubbiezze, coteste inquietudini rinascenti, non si possono, secondo Lucrezio, tor via dalla mente se prima non si recide la causa che le genera, cioè il sovranaturale.

Fino a che fuori del mondo vi saranno gli Dei che lo reggono, il dubbio risorgerà sempre dalla coscienza; l'inquietudine potrà essere qualche volta compressa o distratta dalle sventure cotidiane che più vivamente ci toccano, noi potremo addormentare il dubbio dentro di noi, ma il cielo è là co' suoi mille terrori, e, se alzate lo sguardo, quell'immenso incognito vi sbalordisce e il dubbio risolleva il suo capo svegliato.

Expergefactum caput erigere infit.

Quindi Lucrezio esamina un'altra causa psicologica del sovranaturale in quelle rivelazioni ter-

ribili che fa di sè la Natura, quasi avvertimenti minacciosi di una deità sconosciuta. Le grandi apparite della Natura, come notammo altrove, non erano intese dagli antichi al modo stesso che dai moderni. Per noi sono effetto di leggi stabili e per ciò davanti alla terribilità di certi fenomeni il sentimento può essere scosso più o meno, ma la ragione li dodomina li misura li studia. Per noi l'accidente è il deviare sporadico dalla legge, ma per gli antichi l'accidente era nel cuor delle cose, in quanto manifestava le volontà degli individui divini. Quindi, invece della razionalità immanente delle leggi cosmiche, concepivano la Natura come dominata da una potenza demoniaca che la schiacciava e dalla quale nessuno poteva sottrarsi. A tal modo la Natura si faceva serva dell'accidente e, in luogo della contemplazione serena e consapevole, avevi il turbamento dello spirito incerto. In questo stato psicologico la Natura non ti può dare l'ebbrezza intima che ti scuote e ti esalta, ma il terrore superstizioso che ti stringe e ti abbatte in una stupidità esterrefatta.

. . . . . animus formidine divum
Contrahitur . . . . . correpunt membra pavore,
. . . . . res humanas vis abdita quædam
Opterit.

E si badi, quella « forza nascosta » che il sentimento superstizioso del sovranaturale imagina, secondo Lucrezio, al di là delle cose non è che la prepotenza capricciosa dell'accidente. In essa non v'è ragione serena e conscia di sè, ma arbitrio sinistro,

ironia cupa, ferocia implacabile; si gode nell'abbattere le posse degli uomini e si trastulla a schiacciarne l'orgoglio.

. . . . . pulchros fascis sævasque secures
Proculcare ac ludibrio sibi habere videtur.

Per ciò il sovranaturale, inteso a questo modo, crea nell'uomo un sentimento della propria impotenza che recide i nervi alle ardite iniziative dello spirito. Egli si sente come sopraffatto da questa tirannide onnipotente: non ha coscienza di sè che per accorgersi che nulla può contro di essa; come potrebbe farlo? come scuotere dal suo collo quel giogo enorme ch'egli stesso s'è posto? come cercare la libertà dello spirito se la catena è dentro di lui fabbricata con le sue mani medesime? Egli poteva dominare il mondo col suo pensiero, e invece ne ha concesso il dominio agli Iddii: qual meraviglia, esclama Lucrezio,

. . . . . si se temnunt mortalia sæcla
Atque potestatis magnas mirasque relinqunt
In rebus viris divum, quæ cuncta gubernent?

Gli Iddii adunque hanno origine da uno stato della coscienza a cui risponde un sentimento del sovranaturale. Bisogna che la scienza disfaccia quel contenuto antico, altrimenti l'uomo non sarà mai sicuro, e il dubbio angoscioso ripullulerà ogni tanto dall'intelletto mal fermo. La Natura sarà libera per sempre dagli Dei quando la coscienza non avrà più falsi concetti. Lo intendimento di Lucrezio era que-

sto, e non aveva torto; giacchè più si discopre e più sfuggono queste ombre dietro alle quali si annidava un qualche Iddio. Tutte le scienze fisiche e storiche cospirarono insieme contro il sovranaturale, ed è finita per sempre la gestazione degli Dei che fu già lunga troppo e dolorosa al genere umano.

Il sovranaturale di cui fa la critica Lucrezio è un qualcosa di estrinseco che pone e domina la Natura. In questo sovranaturale il mondo moderno non crede perchè ripugna a tutte le leggi scoperte dalle scienze, perchè scinde il reale in due parti impossibili, perchè colloca il divino al di fuori dell'uomo, perchè strozza, si può dire, in culla ogni progresso della ragione. Il sovranaturale genera un legame meccanico e servo tra due mondi divisi l'uno dall'altro che si sovrappongono e si circoscrivono a vicenda, ma non può darci quella comunione intima e progressiva dello spirito con la Natura, in cui è riposto il sentimento dell'ideale. La religione non è per noi un « potere ma una libertà, » come nota giustamente il Rénan, non costringe ed atterra gli spiriti ma gli slarga vivificandoli in una coscienza più alta. L'uomo quindi non trova un ostacolo nel sentimento religioso nè vi si ribella più come contro un avversario implacabile, ma lo cresce liberamente dentro il suo seno; nè dubita più che dalle nascoste profondità della Natura scoppi improvviso qualche forza sinistra, inviata da uno Iddio sconosciuto, a schiacciarne i virili propositi e recidere le speranze crescenti. Ei si riposa sicuro nella propria vittoria perchè sa che lo infinito vivente è dentro di lui, che il mondo, quan-

tunque sì smisurato, è pur molto al di sotto del suo pensiero, nè si sbigottisce più come un atomo nell'universo, ma contempla l'universo come un atomo che si muove nel mar dello spirito.[1] Non è più il terrore superstizioso di potenze demoniache nemiche dell'uomo, ma l'illusione serenamente feconda dell'artista che è giunto a scarcerarsi dagli ostacoli della carne; è una vita ideale ch'egli vagheggia in se stesso e in cui si corona senza invidia di Iddii senza Nemesi punitrice di superbie colpevoli.

. . . . . pacata posse omnia mente tueri.

E si noti che le religioni antiche e moderne si fondano tutte sul sovranaturale, e perciò il sentimento religioso non poteva in verun modo accordarsi colla ragione. La fede era quindi, ed è tuttora intesa, come un qualcosa di opposto alla scienza. Il che è tanto vero, che nessuna delle religioni uscite dal sovranaturale concede alla scienza il diritto di risolvere da se stessa i problemi dell'umano destino. La chiave di questo segreto è nelle mani di Dio, ed ei

[1] Schelley, *The Poetical Work*. London, 1853. Vedi nella sua *Hellas* specialmente que' versi mirabili (pag. 330):

. . . . . « this whole
Of suns, and worlds, and men, and beast, and flowers,
With all the silent or tempestuos workings
By wich they have been, are, or cease to be,
Is but a vision; all that it inherits
Are motes of a sick eye, bubbles, and dreams;
Thought is its cradle and ist grave, nor less
The future and the past are idle shadows
Of thought's eternal flight, they have no being;
Nought is but that it feels itself to be. »

la concede alla sua chiesa, e ciascuna religione presume d'essere la chiesa di Dio, perchè ne serri o ne disserri a sua voglia l'entrare. Se la ragione osa di avere una dottrina che discordi da quella fede, vien subito maledetta come un frutto di peccato, espulsa dagli umani consorzi come pericolosa al bene pubblico. Da ciò il dissidio tra la scienza e la coscienza, tra il filosofo che pensa e il volgo che vegeta, tra la verità progressiva del mondo moderno e le tradizioni immobili dell'antico; da ciò due danni gravi del pari, un sentimento religioso al di fuori o contro la scienza, ed una scienza che si chiude gelosamente ogni adito all'ideale, quasi fosse una peste dell'intelletto, e lo sdegna come un idolo di menti inferme.

Ma il sentimento religioso moderno non ha bisogno di un sovranaturale impossibile, esso si fonda arditamente sulla scienza medesima. Che altro è mai se non la fede ostinata nello spirito, l'entusiasmo inestinguibile della verità, la sete operosa della giustizia? Gli Iddii se ne vanno; il sovranaturale è un fetisso dell'ignoranza nè può fondare che la superstizione della vita e i terrori d'oltretomba. Ma l'Ideale è il parto divino dello spirito, esso crea la communione amorosa delle menti e dei cuori, cioè la religione eterna al di sopra dei dogmi, al di sopra dei pontefici, al di sopra degli Dei; che si traveste ad ogni stagione del tempo, che progredisce con tutte le scienze, e migra di secolo in secolo di mondo in mondo finchè vi sarà un'anima affamata di verità.

CAPITOLO XIII.

Le prime storie.

Alle origini divine tengono dietro le umane, e Lucrezio ci canta l'umanità che si solleva da quelle ruine olimpiche, erede legittimo della Natura. Nel quinto libro del suo Poema dov'ei narra i fasti del mondo, come li chiama Orazio, e le prime storie della terra ancor giovine, c'è il presentimento poetico della scienza moderna. Il genio di Lucrezio qui s'infutura in un certo modo coi secoli, e anticipa con intuizioni arditissime alcune delle più belle scoperte del nostro. Lo spettacolo dello spirito umano che si slega poco a poco da tutti gli ostacoli della Natura, scuote ed esalta questa grande anima di poeta che dimentica le sue tristezze scettiche ricordando quella

. . . . mundi novitatem et mollia terræ
Arva.[1]

Lucrezio ti riproduce il sentimento del primitivo, e ti dischiude sugli occhi quella vita nuova

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. V, v. 780: « Il mondo pur mo' nato e le molli glebe della terra. »

feconda impetuosa che prorompeva dall'uomo appena staccatosi, per così dire, dalle arterie della Natura; quelle energie rudi e indomabili dell'organismo ancora selvaggio, quella vita tutta impregnata nelle sensazioni e sommersa ancora nelle profondità dell'istinto, che si slega poco a poco dal grosso letargo dei sensi e trasformasi in una intelligenza conscia di sè. Eschilo nel Prometeo ci descrive con versi stupendi quello stato perplesso dell'umanità primitiva nel quale le intuizioni erano confuse e si rimescolavano insieme come le imagini scompigliate d'un sogno;[1] ma Lucrezio ci fa quasi presenti alla nuova apparita della storia e ci dipinge quei turbamenti infantili, quelle maraviglie ancor vergini, quella irritabilità violenta, quella furia scomposta delle potenze interiori che si disvolgono senza freno di leggi, quel lento progredire degli uomini primi traverso le mille resistenze della Natura. Ei ne introduce quasi per mano in quei mondi sepolti, e ne risuscita come una visione postuma delle faune e delle flore che sparvero nella pugna non evitabile per l'esistenza.

E, ciò che mostra in lui un giusto senso della realtà storica, non si lascia sviare dai miti fantastici che le tradizioni collocavano a capo dell'umana specie. Quegli Eden pagani in cui si vagheggiava dai

[1] Eschilo, *Prometeo*. (Ediz. Hermann), v. 447, segg.:

« . . . . βλέποντες ἔβλεπον μάτην
κλύοντες οὐκ ἤκουν αλλ' ὀνειράτων
ἀλίγκιοι μορφαίσι τὸν μάκρον χρόνον
ἔφυρον εἰκῇ πάντα . . . . »

poeti l'Ideale delle origini, ei gli sdegna come repugnanti alla storia delle cose; quel regno paradisiaco di Saturno in cui la Natura era composta in un riso sereno e i Celesti discendevano sulla terra letificata da esuberanze spontanee, quella perpetua primavera del mondo, quella prima innocenza dell'uomo in un giardino immortale irrigato di nettare, erano effetto dell'imaginazione che colorava dei suoi sogni la triste realtà che la circondava. Per Lucrezio, come per la scienza moderna, l'Eden umano non è nel passato ma nell'avvenire. Le prime storie non sono che sforzi lunghi tenaci dolorosi, per rompere gli ostacoli che la Natura ha gittati intorno alla sua culla.

Le scienze archeologiche che discesero nei gironi antichissimi della storia e ci svelarono tanti segreti dell'umanità primitiva, concordano in gran parte colle grandi divinazioni di Lucrezio.[1] Più giù si discende nella storia e si accostano i tempi vetusti, e più si fanno palesi i vincoli dell'umano coll'animale. Si può dir francamente che v'hanno certe faune in cui si trovano così misti e confusi i due aspetti che ci riuscirebbe malagevole a discernerli un poco. La rude bestialità di quegli uomini ancor male spiccati dalla Natura, ti accusa le re-

[1] T. Lubbock, *Prehistoric Times*. London, 1869. Ch. Lyell, *Antiquity of Man*. London, 1863. Huxley, *Man's Place in Nature*. London, 1863. Il Lubbock divide le età preistoriche della Terra al modo stesso di Lucrezio; l'età della pietra, del bronzo, del ferro (*De Nat. Rer.*, lib. V, v. 1283, seg.), salvo che il dotto archeologo inglese della prima età lucreziana ne farebbe due, la paleolitica e la neolitica. (Vedi op. cit., pag. 2.)

sistenze lunghe e il tardo procedere della coscienza che si andava poco a poco strigando da quella materia mal docile. L'età paleolitica che ci si disvelò dalla archeologia di questi ultimi tempi, ne porge scarsissimi indizi di una civiltà iniziale, il sentimento religioso non v'è ancor nato o vagisce appena nascosto in una trepidazione confusa dei celesti fenomeni.[1]

Ma se Lucrezio divinò meglio degli altri la verità storica delle origini, tuttavia egli credeva la comparsa dell'uomo molto più tarda di quello che fu veramente.[2] Le origini umane risalgono ad una antichità sterminata, ed oggi si sa che nè il cranio d'Engis, nè quello di Neanderthal, nè quel della valle di Somma, che pur ci darebbero un cento mill' anni, non furono i primi rappresentanti dell'umanità. L'uomo esisteva in un' epoca geologica anteriore, egli era non solo contemporaneo della fauna terziaria pliocene, ma della miocene in cui campeggiavano il dinotterio e il mastodonte.

Per altro c'è in questo libro una verità di presentimenti che ti sorprende in un antico. L'esuberanza creatrice delle flore e delle faune vetuste è ritratta in quei versi:[3]

« Principio genus herbarum viridemque nitorem
Terra dedit circum collis camposque per omnis

[1] Ch. Lyell, *Antiquity of Man*, pag. 192, ammette anche per l'età paleolitica uno inizio di fede nella vita futura. Ma i fatti sui quali si fonda non sembrano ad altri archeologi abbastanza sicuri.

[2] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. V, v. 330, seg.

[3] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. V, v. 783, seg.: « In pria

Florida fulserunt viridanti prata colore,
Arboribusque datumst variis exinde per auras
Crescendi magnum inmissis certamen habenis.
. . . . . .
Multaque nunc etiam existunt animalia terris
Imbribus et calido solis concreta vapore;
Quo minus est mirum si tum sunt plura coorta
Et maiora, nova tellure atque aethere adulta. »

E la dottrina del Darwin sulla pugna per l'esistenza e sulle variazioni utili dove prevalgono le forme migliori, cioè quelle che son meglio disposte per la struttura speciale del loro organismo ad accomodarsi alle esigenze esterne della Natura, v'è divinata là dove dice:

« Multaque tum interiisse animantum saecla necessest
Nec potuisse propagando procudere prolem.
Nam quæ cumque vides vesci vitalibus auris,
Aut dolus aut virtus aut denique mobilitas est
Ex ineunte aevo genus id tutata reservans:
Multaque sunt, nobis ex utilitate sua quae
Commendata manent, tutelae tradita nostrae.
. . . . . .
. . . . . .
At quis nil horum tribuit natura, nec ipsa
Sponte sua possent ut vivere nec dare nobis

la terra partorì la famiglia dell'erbe, e i colli intorno ed i campi ammantò di verde nitido che rifulse abbondante sulla primavera dei prati: la vital battaglia più e più crescendo negli alberi prorompea scarcerata, e i fusti ardui sospingeva nell'aria. E se pur oggi la terra bagnata dalle pioggie e intepidita dal sole al generar non è lenta, qual maraviglia che allora più frequenti venissero gli animali e più membruti, da quel nuovo consorzio della terra e dell'etere? »

Utilitatem aliquam, quare pateremur eorum
Praesidio nostro pasci genus esseque tutum,
Scilicet, haec aliis praedae lucroque jacebant
Indupedita suis fatalibus omnia vinclis,
Donec ad interitum genus id natura redegit. » [1]

Ei ti risuscita quell' epopea tetra e perigliosa degli uomini primi digiuni d'ogni arte, che si disputavano ferocemente l' un l' altro la ghianda l' antro le brame, e che spossati dalle cacce cruente del giorno,

« . . . . . silvestria membra
Nuda dabant terrae, nocturno tempore capti,
Circum se foliis ac frondibus involventes.
Nec plangore diem magno solemque per agros
Quaerebant pavidi palantes noctis in umbris,
Sed taciti respectabant somnoque sepulti,
Dum rosea face sol inferret lumina coelo:
A parvis quod enim consuerant cernere semper
Alterno tenebras et lucem tempore gigni,
Non erat ut fieri posset mirarier umquam
Nec diffidere, ne terras aeterna teneret
Nox in perpetuum detracto lumine solis. [2] »

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. V, v. 855, seg.: « E molte vite d'animali a quel tempo erano tratte a perire senza eredità di prole superstite; giacchè le specie che tu vedi pur vive, o fraude o forza o ben anco mobilità sottrasse, ciascuna ancor tenera, ai danni mortali; e ve n' ha molte cui raccomanda alla nostra difesa l' utilità che ci viene da loro.... Ma le specie a cui Natura vietò quel dono che o sia schermo al lor vivere, o qualche utile ci ministri da concedere ad esse un ajuto che le assicuri, giaceano preda e guadagno degli altri, impedite nei vincoli fatali di se medesime, finchè tutte Natura le spense. »

[2] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. V, v. 976, seg.:

« . . . . . davan le ignude
Villose membra al suolo, intorno avvolti

L'imagine di quei gruppi membruti di vivi che ravvolti di foglie e di frondi,

« Circum se foliis et frondibus involventes »

aspettano taciturni e senza più trepidare il primo rompere del mattino, ti riproduce la calma selvaggia che doveva succedere, in quelle menti ancor grosse, alla maraviglia inquieta per l'alterno avvicendarsi del giorno e della notte.

Però quel grande fenomeno intorno al quale si formò la maggior parte dei miti aryani, e fu origine all'epopee celesti che più tardi si trasferirono in terra,[1] dovè scuotere più intensamente che non crede Lucrezio gli uomini primi: nè potevano così di lieve assuefarsi a quello spettacolo pien di misteri. La maraviglia dovea quindi tenerli per molto tempo sospesi ed incerti; tanto più che, ignorando le leggi

Di foglie e frondi. Nè al fuggir del sole
Ululando invocavano la luce
Ai campi errando paurosamente
Nel cieco bujo: ma attendean tranquilli
In sonni profondissimi che il sole
Raccendesse nel ciel la rosea face,
Radïoso sul mondo. Avean veduto
Sin da' prim' anni con alterna vece
Ottenebrarsi e illuminarsi il cielo,
Nè lo stupor della vicenda eterna
Più li percosse, nè timor che l'ombra
Di silenzî occupasse alti la terra
Vedovata del sol perpetuamente. »

(A. Tolomei.)

[1] Max Müller, *Lectures on the science of language*. London, 1864, tom. II, pag. 518, seg. *Chips from a German Workshop*. London, 1867, tom. II. *Comparative Mythology*. M. Breal, *Le Mythe d'Œdipe*. Paris, 1863, pag. 4, seg. W. Cox, *The Mythology of the Aryan Nations*. London, 1870, tom I, pag. 99, seg.

costanti della Natura, drammatizzavano in un certo modo i fenomeni stessi figurandoli come individui. Il *nil admirari* non è che effetto più tardo di riflessioni filosofiche, e suppone una lunga abitudine che smorzi poco a poco la vivacità delle prime impressioni.[1] Se noi aspettiamo senza maraviglia e senza trepidazione l'apparita del giorno, è perchè il nostro stato psicologico non è più lo stesso; in quel sentimento primitivo s'andarono a dir così deponendo altri sentimenti per modo che ritrovarlo sotto a que' sovrapposti diversi ci riesce quasi impossibile; noi possiamo discernere appena le vestigie ch'egli ha lasciato di sè nei linguaggi e nei miti. Ma quella disposizione alla maraviglia che la scienza smorzò quasi del tutto nel sentimento moderno, era vivacissima e feconda nelle rozze coscienze dei primi uomini, recenti della Natura e tutti impressi di sensazioni robuste e sempre nuove. La maraviglia quindi doveva essere più forte e più tenace che non crede Lucrezio.

Anche perciò che tocca l'origine delle lingue Lucrezio vide assai dentro nel vero, e, pur senza l'aiuto del metodo comparato, ei rasenta le idee nelle quali meglio s'accordano gli odierni filologi. Esaminiamone attentamente i versi in cui la espone.[2]

« At varios linguae sonitus natura subegit

[1] Max Müller, *Chips from a Germ. Works*, tom. II. *Comp. Myth.*, pag. 94, seg.: vedi le sapienti cose che dice su questo argomento.

[2] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. V, v. 1028, seg.:

« E Natura il mortal labro dischiuse

Mittere, et utilitas expressit nomina rerum
Non alia longe ratione atque ipsa videtur

Ai mutevoli suoni; i nomi espresse
Necessità. Non altramente a' gesti
L' indocil lingua il pargoletto adduce,
Siccome allor che le mirate accenna
Cose col dito. Ogni vivente in terra
La forza intende in sua balìa commessa:
Tal, pria che sorto del torello in fronte
Il corno emerga, già a ferir con quello
S' avventa irato e vïolento incalza;
E l' unghia ispunta non appena e il dente
Alla giovine lonza e al lioncello
Che già co' piè, co' morsi e cogli artigli
Si difendon lottando. E la famiglia
Tutta pur vedi degli augelli all' ali
Fidarsi e chieder dalle penne il tremulo
Soccorso. Ignaro è quindi ben chi crede
Che alcuno, un tempo, a tutte cose i nomi
Distribuisse, indi gli accenti primi
Apprendesser gli umani. E perchè dunque
Potea pur questi denotar con voci
Tutte le cose, e modulare a suoni
Varii la lingua, e tale a un' ora istessa
Non possibile agli altri opra s' estima?
Chè, se agli altri fra lor non consueto
Era l' accento, donde in lui notizia
Rampollò del vantaggio, e donde ei primo
Tal possa attinse per che altrui palese
Fosse e allo sguardo della mente aperto
Quanto ei voleva? Non concesso a un solo
Era i molti adunare e dominarli
Perchè apprendesser delle cose i nomi
Volenterosi; nè quant' era all' uopo
A que' sordi intelletti in modo alcuno
Pur denotare e persuader potea.
Mentre sofferto non avrien pacati
Que' feroci ritrosi che flagello
Fosse agli orecchi loro assiduo e vano
L' inaudito sonar della parola.
Ma perchè infine meraviglia tanta
Che l' umana progenie, a cui vigore
Pur di voce e di lingua era concesso,
Al varïar de' sensi in vario suono

Protrahere ad gestum pueros infantia linguae,
Cum facit ut digito quae sint praesentia monstrent.
Sentit enim vim quisque suam quo ad possit abuti.
Cornua nata prius vitulo quam frontibus extent,
Illis iratus petit atque infestus inurget,
At catuli pantherarum scymnique leonum
Unguibus ac pedibus jam tum morsuque repugnant,
Vix etiam cum sunt dentes unguesque creati.
Alituum porro genus alis omne videmus
Fidere et a pinnis tremulum petere auxiliatum.
Proinde putare aliquem tum nomina distribuisse
Rebus, et inde homines didicisse vocabula prima,
Desiperest. Nam cur hic posset cuncta notare
Vocibus et varios sonitus emittere linguae,
Tempore eodem alii facere id non quisse putentur?
Praeterea si non alii quoque vocibus usi
Inter se fuerant, unde insita notities est
Utilitatis et unde data est huic prima potestas,
Quid vellet, facere ut scirent animoque viderent?
Cogere item pluris unus victosque domare
Non poterat, rerum ut perdiscere nomina vellent.
Nec ratione docere ulla suadereque surdis,
Quid sit opus facto, facilest: neque enim paterentur.
Nec ratione ulla sibi ferrent amplius auris
Vocis inauditos sonitus obtundere frustra.
Postremo quid in hac mirabile tantoperest re,
Si genus humanum, cui vox et lingua vigeret,
Pro vario sensu varia res voce notaret?
. . . . . .

Denotasse le cose?. . . . .
. . . . . .
Se dunque al vario governar de' sensi
Sin l'animal cui muta è la parola
Vario emette il suo grido, oh quanto allora
Al mortal convenia più drittamente
Tutte notar con voci altre le cose
Dissimiglianti! (A. Tolomei.)

. . . . . Si varii sensus animalia cogunt,
Muta tamen cum sint, varias emittere voces,
Quanto mortalis magis aecumst tum potuisse
Dissimilis alia atque alia res voce notare! »

Per Lucrezio è dunque il bisogno che crea la parola com'è il bisogno che crea l'organo. Le sue idee sono le più conformi alla scienza e contengono, per chi vi cerchi un po' dentro, intuizioni giuste e profonde sull'origine dei linguaggi. In fatti che vuol dire questo bisogno che genera le lingue? vuol dire che il linguaggio non è una cosa inerte e quasi stromento passivo delle idee, ma che è il pensiero medesimo il quale si organizza in un certo modo nel linguaggio, ed apparisce con esso, e si afferma per esso.[1] Lucrezio non ammette nell'uomo uno stato psicologico in cui le potenze dello spirito si giacessero chiuse e come torpenti in un silenzio immobile, donde spiccatosi, non si sa come, avesse d'un tratto inventato il linguaggio;[2] e molto meno ammette che

[1] H. Steinthal, *Geschichte der sprachvissenschaft bei den Griechen und Römern*. Berlin, 1863, vedi pag. 94, seg., le osservazioni profonde che fa sull'opinione, che il linguaggio sia uno stromento passivo delle idee, restaurata dallo Stuart Mill.

[2] Orazio, (Serm., I. 3, ediz. Fr. Ritter, tom. II, pag. 43); imitando probabilmente Lucrezio accenna all'origine del linguaggio come effetto di riflessione artificiale, ed anticipa le teorie grossolane del secolo decimottavo:

« Cum prorepserunt primis animalia terris
Mutum et turpe pecus, glandem atque cubilia propter
Ugnibus et pugnis, dein fustibus, atque ita porro
Pugnabant armis, quæ post fabricaverat usus,
Donec verba, quibus voces sensusque notarent,
Nominaque invenere . . . . . »

Gli « animali » d'Orazio non sono che gli umani, come nota giustamente il Ritter. (Op. cit., pag. 43, Nota.)

una specie di legislatore abbia rivelato la parola ad uomini che non potevano ancora comprenderla.

Ei presentì stupendamente che le lingue non sono soltanto opera dell'uomo, ma che quest'opera era fatale e determinata da leggi fatali. È la Natura, egli dice, che determinò l'articolazione dei suoni per interiore necessità del suo esplicamento organico:

« . . . . . linguae sonitus natura subegit
Mittere. . . . . »

Un tal modo di spiegare le origini del linguaggio è molto più scientifico che quello di Platone nel Cratilo: il quale, sottordinando i tipi fonetici ai tipi ideali, disconobbe la gestazione storica delle lingue e si sviò dietro etimologie strane e risibili.[1] La reciproca insidenza del pensiero e della parola, e la loro apparita, a così dir, sincrona nell'uomo è una delle più profonde intuizioni di Guglielmo Humboldt[2] che notò nel linguaggio un effetto ed un indizio di quel trapasso che fa il pensiero latente della Natura nel pensiero consapevole della storia. Perciò il linguag-

[1] H. Steinthal, op. cit., vedi pag. 76, seg., il suo studio eccellente sul Cratilo.

[2] W. Humboldt, *Über das vergleichende sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwichelung. — Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprache. — Über der Zusammenhang der Schrift mit der Sprache.* In queste grandi opere sono svolte le idee dell'Humboldt, troppo mischiate di metafisica egeliana ma ricche di profonde divinazioni. Lo Steinthal nella sua opera *Der Ursprung der sprache*, Berlin, 1858, pag. 61, 99, 120, ce ne porge un' analisi critica.

gio non appartiene solo alla Natura, come accennerebbe Lucrezio, nè può consertarsi alle scienze fisiche,[1] secondo l'opinione di Max Müller, ma, se move dalla Natura come da causa eccitante, si manifesta e si termina nella storia, anzi la crea esso medesimo organizzandone il pensiero.

Tuttavia per Lucrezio il linguaggio non nasce virtualmente intero, nè si svolge da' suoi primi tipi come da altrettante cellule madri di forme venture. Questa specie di potere mistico attribuito alle radici, questo esplicamento di forme organiche da un germe che le contiene,[2] questo linguaggio che balza d'un tratto dallo spirito umano, come Pallade Atene dal cervello di Giove, è uno di quei miti filosofici destinati a sparir dalla scienza. E il poeta latino divinò giusto, giacchè più si scopre e più si manifesta che il linguaggio si fa poco a poco, che nell'ordito interiore della grammatica c'è un prima ed un poi; il filologo ci descrive gli strati delle lingue come il geologo quei della terra, nota i trapassi sottilissimi per cui gli elementi fonici si appiccano in una forma vivente, e nelle

[1] Max Müller, *Lectures on the science of language*. London, 1862, tom. I, pag. 28, seg.: contro questa opinione di Max Müller vedi G. Curtius, *Zur Chronologie der Indogermanischen Sprachforschung*. Leipzig, 1867, pag. 4.

[2] E. Rénan, *De l'Origine du langage*. París, 1858, pag. 100. F. Pott, *Etymologische forschungen*, tom. II, pag. 156, attribuiscono ai primi tipi fonetici una virtù generatrice di forme organiche che contrasta colle recenti investigazioni della filologia comparata. Era pur l'opinione di Schlegel, di W. Humboldt, di Göthe. Contro questo presunto misticismo nelle lingue vedi H. Steinthal, *Charakteristik der Hauptsächlichsten Typen des sprachbaues*. Berlin, 1860, pag. 4, seg.

sintesi che sembrano organiche ei discerne le congiunture meccaniche di quei minuti coefficienti che le compongono.[1] Fra tutti gli antichi Lucrezio è quello che meglio intese la gestazione storica delle lingue: giacchè la Natura creando i primi tipi fonetici e stimolata da quella viva virtualità che le cresceva in certo modo in se stessa, si determinava nelle sue scelte speciali dalle « variazioni utili, »

« . . . . utilitas expressit nomina rerum. »

Il bisogno creava i centri storici del pensiero nelle lingue diverse, ed era appunto dal variare successivo dei bisogni che si generava quella moltiplicità di tipi tra i quali prevalsero poco a poco i più forti, cioè quelli che meglio rispondevano ai nuovi fatti psicologici e significavano meglio le intuizioni confusamente eccitate dai sensi.

Lucrezio non cerca al modo di Platone un linguaggio ideale impossibile, nè imagina una preesistenza di idee alla cui norma un presunto legislatore componga il linguaggio, ma fa che le forme diverse rampollino poco a poco dalla diversità dei bisogni, e dalle circostanze fisiche e storiche le quali cospirano in una scelta piuttosto che in un'altra. Per ciò il formarsi successivo delle lingue non accusa un intendimento anticipato che presieda alla loro struttura, ma è necessario effetto di quell'intima energia che si sveglia nell'umano organismo giunto ad un più alto

[1] G. Curtius, *Zur Chronologie der Indogermanischen sprachforschung*. Leipzig, 1867, vedi pag. 8, seg. Max Müller, *On the stratification of language*. London, 1868, vedi pag. 2, seg.

stato vitale, e lo determina allo articolare dei suoni. Ei la sente in se stesso come un organo nuovo che gli cresce di dentro e si fa via nel di fuori

« Sentit enim vim quisque suam quo ad possit abuti: »

come lo sente il fanciullo e lo disuggella col gesto, come il giovenco che si sente le corna crescere nella fronte prima ancora che vi spuntino, e così chiuse le esercita alle offese imminenti. Quindi il linguaggio, per Lucrezio come per la scienza moderna, non è dato ma fatto, non è rivelazione di uno Iddio sconosciuto, nè composizione artificiale di legislatori consapevoli, ma lavoro intimo necessario successivo, uscito dal profondo organismo dell'uomo che afferma se stesso ed esprime in diversi modi la sua nuova coscienza.[1]

Dal linguaggio cominciano le prime convivenze sociali, le scoperte, le arti, il giure che, come notava il Vico più tardi, si sbroglia dai rozzi concetti in cui nacque e cangia forme secondo che cangiano, a così dire, i climi storici della coscienza. È l'epopea umana che il poeta ci narra in questo libro in cui penetra come una freschezza selvaggia di origini, una fede nella ragione progressiva; e, diciamolo pure, un alito d'avvenire che ricrea la tetra atmosfera del passato. Hai qui la schietta serenità della Natura ancor vergine che dipinge col suo riso le primavere nascenti e la terribilità tragica delle prime con-

[1] H. Steinthal, *Die Carakteristik*, ecc., vedi, pag. 31, le acute osservazioni che fa su questo « bisogno » generatore dei linguaggi.

quiste; i cachinni sollazzevoli delle Muse inghirlandate di fiori e la discordia che insanguina i campi e semina la morte; il muggito dei buoi che sudano sopra il solco dei bruni maggesi e la furia delle belve mal domite che si aggira per le stragi confuse di guerra; la vita e la morte che cospirano insieme nell' umano progresso, e lo spirito che si solleva poco a poco dalla materia, come il leone di Milton che si distriga dal fango tenace che lo ravviluppa ancor mezzo, ed ha già scosse le chiome recenti e provoca dalle fauci rubeste il suo primo ruggito.

Usus et impigræ simul experientia mentis
Paulatim docuit pedetentim progredientis,
Sic unum quicquid paulatim protrahit aetas
In medium ratioque in luminis erigit oras:
Namque alid ex alio clarescere conveniebat,
Artibus ad summum donec venere cacumen.[1]

Ben è vero che Lucrezio credeva che la Natura e l'umanità fossero esauste dal lungo travaglio, e presentiva il disgregarsi universale degli esseri balestrati in una ruina immensa; egli non comprendeva, nè poteva comprendere, il progresso al modo moderno; l'eterno divino gli sfugge, e il nulla imminente lo affascina e lo tira dietro di sè.

. . . . . Moenia mundi
Expugnata dabunt labem putrisque ruinas:

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. 5, v, 1450, seg.: « Gli abiti fatti e l'esperienza della mente operosa aprirono poco a poco le vie del progresso; così poco a poco il tempo ci mette innanzi ogni cosa e la ragione la dissuggella. Chè l'un' arte era d'uopo s'irraggiasse dall' altra, fino a che tutte di collo in collo arrivarono al sommo. »

. . . . . omnia paulatim tabescere et ire
Ad capulum, spatio aetatis defessa vetusto.[1]

Ma noi abbiamo maggior fede nei destini infiniti dell'umanità; noi siamo di ieri e ci si stende davanti l'eternità dell'ideale che dobbiamo percorrere. Chi oserà drizzarci in faccia le colonne di Ercole? l'umanità come la Natura ebbe ed avrà di nuovo i suoi regressi parziali, ma non tornerà più là donde è partita; perirà forse, ma lasciando dietro di sè l'ideale come un retaggio ai venturi. La « lampana della vita » è accesa, l'un mondo la trasmetterà all'altro mondo, e saran queste le Panatenee dell'universo. Se qui si spegne là si raccende, se qui tramonta là risuscita, ma vive sempre e migra col tempo e visita i cieli, erede delle cose già morte, primizia delle nascenti.

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. V, v. 1144, v. 1173. « Le custodie del mondo espugnate daranno giù in una putre rovina.... Tutte cose si estenuano e vanno al scempio già stanche nella lunga via dell'età. »

CAPITOLO XIV.

Lo stile.

V'è un clima psicologico che dovrebbe essere meglio studiato nei grandi scrittori e specialmente nei poeti, nel quale cospirano le influenze molteplici del di fuori ed atteggiano in diverse guise la struttura intima dei pensieri e dei sentimenti. La sintassi esteriore, cioè quel modo speciale con che il poeta dispone e congiunge le forme che gli porge la lingua, non è che l'effetto d'un'altra sintassi, se m'è lecito a dire, che s'è fatta dentro di lui.

Lo stile in una composizione estetica è ciò che Claudio Bernard chiama l'idea creatrice nell'organismo animale; e come le sole leggi fisiche e chimiche non ci spiegano tutto l'organismo, ma v'è un'idea che lo determina nell'unità d'una forma vivente, così credo che nell'opera d'un poeta v'è sempre un elemento ideale che determina a questo o a quel modo l'assetto organico dei mezzi fonetici che gli porge la lingua. Fermarsi solo a ricercare con minuta analisi uno per uno questi coefficienti delicati dello stile è un fermarsi al di fuori:

tu avrai una serie di effetti meccanici se non risali alla causa che gli genera; avrai lo scheletro d'un autore, ma la sua vera effigie ti sguizza di mano. Ora appunto nella effigie intima che impronta di sè la sintassi esteriore d'un poeta è riposto il suo stile. A ben comprenderne la natura bisogna rifare questo clima psicologico in cui s'è formata, penetrando, per quanto è possibile, in quel vasto sovrapporsi di cellule da cui poco a poco s'è discoverta la sembianza estetica del poeta.

In quei misteriosi centri organici dai quali si formano gli stati diversi del composto umano concorrono molte cause che la scienza non ha per anco trovate, ma è certo che lo stato psicologico che deriva dalle condizioni dell'organismo, risponde alla varia efficacia delle influenze esteriori che lo imprimono di se stesse, e quindi una maggiore o minore rapidità di associazioni fenomeniche indurrà una maggiore o minore attitudine ideale. Nel cervello d'un uomo qualunque c'è un lavorìo di trasformazioni assidue, un riprodursi del mondo esteriore in imagini idee sentimenti, ma nel cervello di un poeta di genio questo lavoro di trasformazione è senza misura più intenso; e siccome il modo di riprodurre le imagini risponde al modo con che si ricevono le impressioni, così il congiungersi che fanno di se medesime nei grandi poeti è più vivo, più veloce, più sintetico che negli altri. Da ciò quella profondità del tocco con la quale ti gravano in un'imagine forte e raccolta una serie di idee che non ti sfiorano solo il di fuori ma scavano una specie di solco nelle sedi intime del

sentimento; da ciò quella rapidità di associazioni per cui scorciano le distanze tra un'idea e l'altra, e arrivano d'un salto sugli eccessi e, a dir quasi, sui culmini delle idee; quel non so che di nervoso e di rude nelle forme angolose e senza contorni; quella veemenza brusca come di cosa compressa che scoppi di un gitto; quel vigore plastico e tutto impregnato di una sensualità rude e selvaggia nel riprodurre la Natura. Tutto ciò non è che effetto di quel travaglio in cui si forma, come abbiamo detto, il clima psicologico del poeta, e che determina in ciascuno un modo speciale di concepire, che è quanto a dire un modo speciale di stile.

I poeti che son più vicini alla Natura, e lo son tutti più o meno i veri uomini di genio, e ricevono quindi senza mezzo che le rifranga e le guasti le imagini eccitate dai sensi, ne riproducono il primitivo con quella spontaneità schietta che è segno ed effetto di impressioni sincere e vergini. Anzi ti pare che il poeta, passando in un certo modo attraverso gli strati storici che si frappongono tra lui e la Natura, vi si ritempri in una comunione più forte, e negli organi esausti da tante civiltà decrepite che vi si addossano, derivi la giovinezza serena che circola nella Natura; per cui le sue sensazioni sono fresche e potenti come di organi rinnovellati, e la fantasia rifatta in quel vivo alito porge alle imagini un sentor primitivo che sembravano avere perduto per sempre in quella alluvione di secoli che s'era distesa su loro.

Per questo rispetto Lucrezio si colloca fra i più

grandi poeti, giacchè il modo che tiene nel concepire in se stesso le cose e riprodurne le imagini non appartiene che ai poeti di genio. In lui l'associazione è rapida, intensa, comprensiva: nessuno fra gli antichi e pochi fra i moderni il pareggiano in quella profondità di ispirazioni primitive congiunta ad una riflessione filosofica che non si lascia sviare dai miti fantastici ma tocca a fondo del vero. Egli attraversa tutti i gironi di una morta dialettica senza scolorarsi la faccia, ed ha l'occhio sereno, le intuizioni animate, e il sentimento che si versa, ogni tanto, nelle cose e le dipinge di sè medesimo.[1] La Natura

[1] Nel Poema della Natura c'è non di rado quella che io direi sembianza vedica dei sentimenti e delle imagini. Ti sembrano frammenti perduti di un qualche inno cantato sulle sommità sacre dell'Imaus lungo le antiche riviere dell'Oxo e dell'Iaxarte. Cotesto poeta che si profondò tanto negli abissi della Natura, ha la schiettezza vigorosa delle fantasie primonate, e in quel disfarsi di una civiltà decrepita par che ti risusciti la poesia vergine del mondo nascente.
(Lib. I, v. 10)

« . . . . Species patefactast verna diei
Et reserata viget genitabilis aura favonî. »

(Lib. I, v. 16)

« Te sequitur cupide quo quamque inducere pergis »

Sembra un verso spiccato da un inno all'Aurora nel Rig-Veda. (Vedi *Rig-Veda Sanhita*. Ediz. Fr. Rosen. London, lib. I. Hymn. 92, 9, pag. 185.)
(Lib. I, v. 23)

« Nec sine te quicquam dias in luminis oras
Exoritur . . . . »

(Lib. I, v. 250)

« . . . . pereunt imbres, ubi eos pater æther
In gremium matris terræ præcipitavit. »

come la riproduce Lucrezio è tutta a così dire impregnata di sensazioni vivaci e fresche che accusano

(Lib. V, v. 656)

« . . . . roseam Matuta per oras
Æteris auroram differt et lumina pandit. »

(L. V, v. 1189)

« Per cælum volvi quia lux et luna videtur
. . . . . .
Noctivagæque faces cæli, flammæque volantes
. . . . . .
Et rapidi fremitus et murmura magna minarum. »

In quel *murmura magna minarum* c' è tutta una storia del sentimento primitivo (Vedi Schwartz, *Der Ursprung der Mythologie*. Berlin, 1860, pag. 55, seg.) Questo sentimento del primitivo si trova, benchè in minor grado, anche in Virgilio. Il Breal l' avvertì per la leggenda di Caco, e, veramente, l' invocazione dei sacerdoti salii ti pare frammento di un inno vedico. (Vedi Breal, *Hercule et Cacus*. Paris, 1863, pag. 160, seg.) Con un solo vocabolo talvolta ei risuscita un mito intero o qualche circostanza primitiva di un mito medesimo che si credeva disparito dalla coscienza storica. Max Müller osserva (Vedi *Chips from a Germ. Work*. London, tom. 2, pag. 181) che Virgilio ritraendo in Caco (*En.*, lib. 8, v. 266)

« . . . . vultum villosaque setis
Pectora semiferi atque extinctos faucibus ignis, »

con quel vocabolo *villosa* divinò con fine istinto di poeta il mito solare di Bellerofonte. Il senso primitivo del Giove egioco è pur divinato mirabilmente in quei versi (*En.*, lib. 8, v. 352):

« . . . . . ipsum
Credunt se vidisse Jovem quum sæpe nigrantem
Ægida concuteret dextra nimbosque cieret. »

In fatti, come nota il Breal, (*Op. cit.*, pag. 116) l' *Egida*, prima di essere uno scudo fatto con pelle di capra, era il cielo in tempesta, (αἴσσω, slanciarsi, dando origine da una parte ad αἶξ, capra, e dall' altra a κατάιξ, tempesta) ed αἰγίοχος significava colui che manda le tempeste (prendendo l' ἔχω nel suo senso primitivo). Non fu che più tardi che si intese per colui che porta l'egida.

gli organi sani e gagliardi che la ricevono; le imagini in cui si riflette hanno un che di largo e di schietto e direi quasi un'aura di origini che qualche volta ti fa ricordare il Rig-Veda. V'è in lui sovente un vigore di riflessione plastica per cui le imagini ti si porgono con rilievo così forte e spiccato che sembrano avere polsi e nerbo di vita. È il solo fra i Latini che non lavora di seconda mano, e la reminiscenza che ha tanta parte nello stile degli altri, ne ha poca nel suo; e pur là dove ricorda ei porge alle reminiscenze un tono psicologico che le trasforma dai primi concetti, come ha fatto descrivendo la peste di Atene. Egli vi imitò Tucidide senza dubbio, ma ne trasferì sul suo strumento i pensieri e li concordò in un ritmo diverso:

« Principio caput incensum fervore gerebant
Et duplicis oculos suffusa luce rubentes.
Sudabant etiam fauces intrinsecus atræ
Sanguine, et ulceribus vocis via septa coibat,
Atque animi interpres manabat lingua cruore,
Debilitata malis, motu gravis, aspera tactu.
Inde ubi per fauces pectus complerat et ipsum
Morbida vis in cor mæstum confluxerat ægris,
Omnia tum vero vitai claustra lababant.
Spiritus ore foras taetrum volvebat odorem,
Rancida quo perolent proiecta cadavera ritu.
Atque animi prorsum tum vires totius, omne
Languebat corpus, leti jam limine in ipso.
Intolerabilibusque malis erat anxius angor
Adsidue comes et gemitu commixta querella.
Singultusque frequens noctem per sæpe diemque
Corripere adsidue nervos et membra coactans
Dissolvebat eos, defessos ante, fatigans.

Nec nimio cuiquam posses ardore tueri
Corporis in summo summam fervescere partem,
Sed potius tepidum manibus proponere tactum
Et simul ulceribus quasi inustis omne rubere
Corpus, ut est per membra sacer dum diditur ignis.
Intima pars hominum vero flagrabat ad ossa,
Flagrabat stomaco flamma ut fornacibus intus.
Nil adeo posses cuiquam leve tenveque membris
Vertere in utilitatem, at ventum et frigora semper,
In fluvios partim gelidos ardentia morbo
Membra dabant, nudum iacientes corpus in undas.
Multi præcipites lymphis putealibus alte
Inciderunt, ipso venientes ore patente:
Insedabiliter sitis arida, corpora mersans.
Æquabat multum parvis umoribus imbrem. »[1]

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. VI, v. 1145, seg.:

» . . . . D' acre fiamma accesa
Avean la fronte in prima, e di sanguigna
Luce suffuse le pupille. Appresso
Atro sangue gemean le fauci interne
E della voce il vano si strignea
Dall' ulceri serrato, e sanguinava
Ministra del pensier la lingua attrita
Dai mali, grave al moto e scabra al tatto.
Ma poi che per le fauci il petto empiendo
Nel cor, nel cor scendea mesto degli egri
La ria foga del morbo, ogni rattento
Allor cadea della vita dirotto:
E un tetro lezzo l' alito spandea
Qual di salme obliate e putreolenti,
E tutto indi il vigor dell' intelletto
E del corpo languia giù sull' estremo
Limitar della morte. Ansio cordoglio
E gemito commisto di rammarco
Venian compagni assidui a quello strazio
Intollerando: e un frequente singulto,
Le lunghe notti e i dì senza mai posa,
Fiero strappo de' nervi, e delle membra
Incessante flagel gli dissolvea,
Corpi già domi in prima affaticando.

Nel riprodurre i grandi fenomeni della Natura non disperde le imagini nè si pompeggia in ornamenti fucati, ma le raduna e le condensa in pochi tratti vigorosi che ti destano un senso vasto e solenne come il fenomeno che descrive; perchè solo fra i Latini possiede quel potere di sintesi che concentra nell' unità d' un sentimento la varietà disseminata delle intuizioni. Non ha la dolce e morbida flessibilità nè il ritmo armonioso di Virgilio, ma piuttosto il tratto rude e possente di Eschilo e di Pindaro fra gli antichi, di Bossuet e di Pascal fra i moderni; egli sdegna il profilo fine e gracile e si compiace nel gruppo risentito e rigido. Nel suo stile le congiunture non sono così appiccate l' una nell' altra che ti nascondano il trapasso dei pensieri per modo che il ritmo s' attemperi ad ogni piega del sentimento,

Nè detto avresti che le membra estreme
Di que' corpi fervessero d' ardori
Inconsüeti; anzi parean tepenti
Sotto la man protesa; e non per tanto
Quasi d' ulceri inuste il corpo intero
Rosseggiar si vedea, siccome quando
Per le membra serpeggia il foco sacro.
Ben le viscere dentro insino all' ossa
Divampavano, e ardea di fiamme il petto.
Come fornace, sì che pondo enorme
La più lieve e sottil veste parea.
Sempre al vento ed al rezzo, il corpo ignudo
Avventando nell' onde, altri le membra
Acceese da febbril vampo a correnti
Gelide abbandonava; altri cadea
Precipite de' pozzi alti nell' acque
A spalancate labbia ivi accorrendo:
Ma ognor la sete inestinguibilmente
Pur tuffando que' corpi arsi nell' onda
Breve stilla ogni grande acqua rendea. »

(A. Tolomei).

ma v'è non di rado un che di spezzato nelle idee che si addossano l'una sull'altra e si convolgono quasi in una mole confusa ma vasta; pure un alito misterioso di vita circola per entro al suo Poema come fra le quercie conserte di una selva antichissima si raccoglie un soffio profondo che ne agita lentamente le cime. Il sentimento lirico del poeta, invece di soffocarsi o attenuarsi in quella aridità del sistema, vi si compenetra e lo pervade e prorompe, ogni tanto, come da uno spiraglio che si apre da se medesimo.

Così s'egli ti mostra, anticipando a suo modo una delle scoperte più grandi della fisica moderna, che la materia non si perde ma si trasforma, e che l'energia della Natura si rimane eternamente la stessa sotto il perpetuo cangiarsi dei fenomeni, lo fa risuscitandoti lo spettacolo vivo degli esseri che si rinnovano:

« . . . . . pereunt imbres ubi eos pater æther
In gremium matris terrai præcipitavit:
At nitidæ surgunt fruges, ramique virescunt
Arboribus, crescunt ipsæ fetuque gravantur;
Hinc alitur porro nostrum genus atque ferarum:
Hinc lætas urbes pueris florere videmus,
Frondiferasque novis avibus canere undique silvas:
Hinc fessæ pecudes pingui per pabula læta
Corpora deponunt, et candens lacteus umor
Uberibus manat distentis: hinc nova proles
Artubus infirmis teneras lasciva per herbas
Ludit lacte mero mentes perculsa novellas.[1] »

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. I, v. 250, seg.: « Periscono le piogge sì tosto che il padre etere le precipitò nel grembo della terra nutrice. Ma vengon su nitide biade, e il verde si

S' egli ti prova l' esistenza dei corpi invisibili, il fa ritraendo col ritmo rubesto e quasi a schianti il nerbo l' impeto la terribilità d' una bufera:

« . . . . venti vis verberat incita cautes
Ingentisque ruit navis et nubila differt,
Inter dum rapido percurrens turbine campos
Arboribus magnis sternit montisque supremos
Silvifragis vexat flabris: ita perfurit acri
Cum fremitu sævitque minaci murmure ventus.
Sunt igitur venti, ni mirum, corpora cæca,
Quæ mare, quæ terras, quæ denique nubila cœli
Verrunt ac subito vexantia turbine raptant,
Nec ratione fluunt alia stragemque propagant
Et cum mollis aquæ fertur natura repente
Flumine abundanti quam largis imbribus auget
Montibus ex altis magnus decursus aquai,
Fragmina coniciens silvarum arbustaque tota,
Nec validi possunt pontes venientis aquai
Vim subitam tolerare: ita magno turbidus imbri
Molibus incurrit, validis cum viribus, amnis,
Dat sonitu magno stragem, volvitque sub undis
Grandia saxa, ruitque ita quidquid fluctibus obstat.[1] »

dirama per gli alberi, e i parti maturi gli gravano: quinci traggono alimento uomini e fiere, quinci con gaudio s' inflora ogni città di giovinetti, e le selve chiomate echeggiano dappertutto alle melodie degli augelli pur mo' nati: quinci nei lieti pascoli gli armenti si sdraiano per lo pingue già stanchi, e latte candido sgorga dalle tese mammelle: quinci la prole recente con le membra mal ferme scherza lasciva per l' erbe tenere, e un latte vergine esulta in que' petti ancor vergini. »

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. I, v. 271, seg.: « Il nerbo del vento sferza concitato gli scogli, fiacca le navi superbe e porta via le nubi; talora si svolve turbinoso nei campi e atterra alberi enormi e sui monti altissimi stanca le selve col fiato abbattitore, e tal fremendo imperversa con furia implacabile e con

O s' egli ti ragiona sulle varie forme degli atomi per le quali diversamente si effigiano i corpi così che ciascuno si discerne dagli altri, di subito ti cangia l' idea astratta in un dramma:

« Nam sæpe ante deum vitulus delubra decora
Turricremas propter mactatus concidit aras,
Sanguinis expirans calidum de pectore flumen:
At mater viridis saltus orbata peragrans
Noscit humi pedibus vestigia pressa bisulcis,
Omnia convisens oculis loca, si queat usquam
Conspicere amissum fetum, completque querellis
Frondiferum nemus adsidueis, et crebra revisit
Ad stabulum, desiderio perfixa juvenci,
Nec teneræ salices atque herbæ rore vigentes
Fluminaque illa queunt summis labentia ripis
Oblectare animum dubiamque avertere curam,
Nec vitulorum aliæ species per pabula læta
Derivare queunt animum curaque levare:
Usque adeo quiddam proprium notumque requirit. [1] »

minaccioso tumulto. Non visibili corpi son dunque i venti che mare e terra e cielo spazzando affaticano nella rapina di un turbine, e si ruinano ai danni non altrimenti che il profuso ondeggiar d' una fiumana impregnata dai cumuli di piova che giù s' abbandona dalle montagne, seco traendo reliquie di selve e di svelti alberi: rubesti ponti mal fanno schermo alla rabbia dell' onda irrompente; così torbo di pioggie urta impetuoso nelle moli e mugghia orribilmente in mezzo alla strage, e sotto l'onde travolve i gran massi abbattendo ogni ostacolo ai flutti. »

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. II, v. 352, seg.:

« Chè sovente il vitello anzi i delubri
Ornati degli Dei, cade immolato
Presso la vaporante ara d' incenso,
Mentre in calda trabocca onda dal petto
Il sangue. Intanto peregrina ai verdi
Paschi la madre orbata, impressa al suolo

È una lagrima delle cose che stilla nel suo cuor di poeta; ei non sillogizza sugli atomi ma s'intenerisce al dolore d'una orba giovenca e par che gema col verso querulo dietro i suoi passi, mentre ella visita co' suoi occhi ogni valle ogni balzo ogni pascolo, e si querela senza riposo, e dietro le note vestigie ritorna più volte alla stalla deserta. Nessuno aspetto vivente la consola, i salici l'erbe le rugiade non la toccano: le acque cadenti dalle ripe profonde non le danno ristoro nè possono sviarne l'angoscia dubbiosa: nulla vede e nulla ode,

« . . . . . desiderio perfixa juvenci. »

O se ti mostra che gli animali mandano voci diverse secondo gli affetti diversi che li movono, ti dà un gruppo vivente di imagini forti e raccolte dissug-

La bisulca lasciando orma del piede,
Tutti esplora col guardo i lochi intorno
Se mai potesse riveder la prole
Perduta. E soffermata empie l'ombrosa
Selva di pianto e dal desio trafitta
Del suo giovenco la deserta stalla
Rivisita frequente, e non le danno
Ristoro in cor nè l'improvvisa piaga
Ponno sanar stillanti erbe di prati
O flessuosi salici, o scorrenti
Rivi a sommo le sponde. Ad altra cura
Non si richiama se per lieti paschi
Vede torme vagar d'altri vitelli
Nè il suo dolor s'allevia. Ella cotanto
Un che di proprio e a lei noto sospira. »

(A. Tolomei.)

Io accetto col Bernays *dubiam curam* che mi sembra convenir meglio all'ansia inquieta ed incerta della madre, che il *solitam curam* del Lachmann. Anche il *subitam curam* che accetta il Tolomei mi par molto contestabile.

gellando, se m' è lecito dire, la poesia dal chiuso silenzio della bestialità:

« Inritata canum cum primum inmane Molossum
Mollia ricta fremunt duros nudantia dentes,
Longe alio sonitu rabie restricta minantur,
Et cum jam latrant et vocibus omnia complent:
Et catulos blande cum lingua lambere temptant,
Aut ubi eos jactant pedibus morsuque petentes
Suspensis teneros minitantur dentibus haustus,
Longe alio pacto gannitu vocis adulant,
Et cum deserti baubantur in ædibus, aut cum
Plorantis fugiunt summisso corpore plagas.
Denique non hinnitus item differre videtur,
Inter equas ubi equus florenti ætate iuvencus
Pinnigeri sævit calcaribus ictus amoris,
Et fremitum patulis ubi naribus edit ad arma,
Et cum sic alias concussis artibus hinnit?
Postremo genus alituum variæque volucres,
Accipitres atque ossifragæ mergique marinis
Fluctibus in salso victum vitamque petentes,
Longe alias alio jaciunt in tempore voces,
Et quom de victu certant prædæque repugnant:
Et partim mutant cum tempestatibus una
Raucisonos cantus, cornicum ut sæcla vetusta
Corvorumque greges ubi aquam dicuntur et imbris
Poscere et inter dum ventos aurasque vocare.[1] »

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. V, v. 1063, seg.:

« Quando nudate le robuste zanne
I larghi musi e molli dei molossi
Prima irritati fremono da rabbia
Forte contratti, in suono altro e diverso
Metton minaccia che non quando latrano
E i lochi intorno fragorosi intronano.
E allor che intenti con soave cura
Sono a lambir lor piccioletta prole,

V'è di sovente una freschezza agreste e quasi un riso idillico nelle imagini con che ti risuscita la Natura: tu vi respiri l'aura d'un mondo vergine, quando le terre ancor molli dipinte di primavera si rattepidivano ai soli recenti; ed ei te lo descrive con una vivacità così nitida di colorito, ed una varietà di scene così animate, da parerti una tela profetica di Salvator Rosa o di Rubens:

« Sæpe itaque inter se prostrati in gramine molli
Propter aquæ rivom sub ramis arboris altæ

O col piè la sospingono, o de' morsi
Teneri fanno e simulati assalti
Giocherellando con dente sospeso,
In ben diverso modo un guagnolìo
Levan di voci carezzevolmente
Che non allor ch' entro le vacue case
Urlano abbandonati, o che i flagelli
Col corpo a terra fuggono gemendo,
E diverso non suona anco il nitrito
Quando fra le cavalle entra furente
Nella florida età giovin corsiero,
Poichè l' alata deità di Amore
Con gli sproni l' avventa, e quando all' armi
Vola mettendo dall' aperte nari
Un fremito per l' aere, e allor che d' altra
Brama s' accende e i lombi esagitando
Alto nitrisce? Dei pennuti il vario
Popolo in fine, i falchi ed i pigarghi
E i merghi, che alle salse onde marine
Chiedon l' esca e la vita, altre e diverse
Levan grida nell' aere ad ora ad ora,
O pel cibo lottanti o per la vinta
Preda rissosi. E molti il rauco strido
Mutan, dei cieli alla temperie alterna,
Come delle cornacchie la famiglia
Longeva, e la falange atra dei corbi,
Quando invocar la pioggia e gli acquazzoni
Talor son detti e i venti e la procelle. »

(A. Tolomei.)

Non magnis opibus jucunde corpora habebant,
Præsertim cum tempestas ridebat et anni
Tempora pingebant viridantis floribus herbas.
Tum ioca, tum sermo, tum dulces esse cachinni
Consuerant, agrestis enim tum musa vigebat:
Tum caput atque humeros plexis redimire coronis
Floribus et foliis lascivia læta monebat,
Atque extra numerum procedere membra moventes
Duriter et duro terram pede pellere matrem;
Unde oriebatur risus dulcesque cachinni,
Omnia quod nova tum magis hæc et mira vigebant.
Et vigilantibus hinc aderant solacia somni,
Ducere multimodis voces et flectere cantus
Et supera calamos unco percurrere labro.[1] »

Talvolta egli concentra in pochi tratti una tragedia dell'anima; non ti solleva che i culmini di quel mondo interiore che ti siede nelle arcane profondità del sentimento, ma da quei culmini tu puoi gittar giù lo sguardo e misurare lo abisso che ti si dischiude sugli occhi. Così ritraendo con un vigore di stile incomparabile le dolci miserie dell'amore, ti apre, a

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. V, v. 1392, seg.: « Spesso posando insieme sui prati morbidi lungo un rivolo d'acqua sotto i rami di un alto arbore, contenti del poco, davano alle membra sollazzo, più di tutto se ridea la nuova stagione e la primavera pingeva i fiori sul verde dell'erbe. Allora i giochi, i colloqui, i cachinni soleano esser giocondi, allora la musa campestre svegliava le note; allora, tra quella baldanza spensierata di gaudii, consertavano al capo ed agli omeri ghirlande di foglie e di frondi, dalle membra rudi scoppiava un disordine di moti e il piede percotea duramente la terra nutrice. Uscian riso e cachinni in quel nuovo e stupendo prorompere della vita; i vigilanti disviavano il sonno traendo la voce e in guise diverse piegandola al canto e percorrendo i calami con labbro ricurvo. »

dir così, gli anditi interni perchè tu vi guardi più in là:

« . . . . . medio de fonte leporum
Surgit amari aliquit, quod in ipsis floribus angat,
Aut cum conscius ipse animus se forte remordet
Desidiose agere ætatem lustrisque perire,
Aut quod in ambiguo verbum jaculata reliquit,
Quod cupido adfixum cordi vivescit ut ignis,
Aut nimium jactare oculos aliumve tueri
Quod putat in voltuque videt vestigia risus.[1] »

Tale altra egli discopre una segreta affinità fra imagini lontane, e le innalza ad un nuovo contenuto ideale:

« . . . . . inter se mortales mutua vivunt,
Et quasi cursores vitai lampada tradunt. »

Qui la corsa delle lampade greche ti si cangia in una corsa cosmica; l'orizzonte si schiude nell'infinito, tu contempli le perpetue migrazioni delle cose, lo apparire e il disparire della vita che si trasmettono di mano in mano i mortali, senza che si fermi in alcuno. È un transito affannoso di forme che si incalzano le une sulle altre: travaglio eterno della Natura che si trastulla indifferente in quella fuga

[1] Lucrezio, *De Nat. Rer.*, lib. IV, v. 1134, seg.: « Da mezzo il fonte dei piaceri distilla un incognito amaro che pur tra i fiori lo angoscia; o perchè l'animo conscio si morde in se medesimo per una vita inerte che si consuma giorno per giorno, o perchè la sua donna scoccò nell'addio qualche motto dubbioso che impresso nel cuore anelante a mo' di foco vi cova; o gli par che troppo sospinga gli occhi inquieti ed affisino un altro e le sorprende in volto i vestigi di un riso. »

degli esseri che le splendono innanzi e nel passaggio si spengono,

« . . . . . vitai lampada tradunt. »

Oltre a ciò v'è nello stile di Lucrezio non so qualcosa di triste che lo pervade e gli comunica spesso una specie di austerità tragica che, senza dominarvi ancor troppo, trapela da un'imagine, da un ritmo, da un simbolo. È tristezza intima di una mente conscia di sè e del suo destino: non la sfoga in querimonie armoniose, ma la comprime e la chiude in un silenzio superbo dal quale prorompe talvolta come un ammonimento severo. Ciò ch'ei dice di Sisifo,

« . . . . . et semper victus tristisque recedit;
Nam petere imperium quod inanest nec datur umquam,
Atque in eo semper durum sufferre laborem,
Hoc est adverso nixantem trudere monte
Saxum, quod tamen e summo jam vertice rursum
Volvitur et plani raptim petit æquora campi; »

è un simbolo doloroso che ti serra il cuore, e davanti al quale ti fermi pensando sul destino di certi popoli, e più di tutto sull'umano destino. Quante volte quel « masso fatale » indarno sollevato in un istante di orgoglio improvvido ripiombò sulla testa d'un popolo, schiacciando in un punto le sue stolte speranze! quante volte provatosi a fondare la libertà ricadde in un servaggio più miserando! quante volte drizzatosi un poco dalla sua tomba di vivi, rimovendo dalla memoria il cumulo degli oltraggi patiti, stramazzò nella impotenza più sfidu-

ciato di prima, tornandosene dalla sconfitta triste per le nuove vergogne!

« . . . . . et semper victus tristisque recedit. »

Questa tristezza che gravò l'anima fiera di Lucrezio, si sta pur troppo sul collo di tanti magnanimi, che, malgrado gli sforzi incredibili e il sangue versato, non hanno ancora scosso dal capo i gioghi sociali. Sisifi eterni della vita, destinati ad una fatica senza frutto e ad una ribellione senza vittoria.

Da ciò si vede che lo stile accusa lo stato interiore dell'uomo: la riflessione filosofica v'è tutta compenetrata nel sentimento che l'avviva in se stesso, e comunica un tono lirico al poema lucreziano. La Natura si disvela all'anima del poeta, ora come Afrodite anadyomene che si leva raggiante dal mare dell'essere e gli distilla nel cuore l'ebbrezza feconda che si sfoga in un inno: ora come Parca austera che gli sorge davanti da una profondità sconosciuta, rivelatrice dei fati umani. Dalle sommità serene ma fredde dove l'avea collocato Epicuro non avrebbe potuto trarre quella poesia nuova ed intensa che vive ancora dopo tante rivoluzioni del pensiero moderno. Ei si mise dentro negli abissi della Natura e ne ritornò tutto, a così dire, impresso di lei, ritraendone tanto nerbo di stile da insegnare agli uomini a strapparsi le menzogne dall'intelletto e guardare a viso aperto la verità redentrice.

EPILOGO.

—

Domanderà forse taluno: avremo un nuovo poema della Natura che si convenga a quel di Lucrezio come il Cosmos di Alessandro Humboldt a quel di Democrito? Che è quanto a dire, uno stato critico come è quello che prevale più sempre nel mondo moderno debiliterà tanto il potere della fantasia, ch' essa debba di necessità, se non perire del tutto, pullulare magra e sterile a piè della scienza? sarebbe possibile che il predominio eccessivo di nuovi organi nel mondo morale strozzasse la vita di qualche organo antico, il quale si rimanesse spento ed inutile a far testimonianza di un passato non revocabile? la grande arte sarebbe destinata a sparire dallo spirito umano, perchè la scienza vi creerebbe altri bisogni e con essi altri organi da manifestare la sua vita? La scienza disvelando le sue leggi là dove l'immaginazione creava gli individui divini, e risolvendo in moti le forme viventi dei poeti, renderebbe impossibile una nuova epopea delle cose? Sarebbe lacerata per sempre la carta fantastica del mondo discoprendo l' equivalente meccanico nel morale come s' è già discoverto nel fisico? Chi ha ragione dei due, Alessandro Humboldt che vede nella scienza moderna la culla d' un'arte nuova

e più grande dell'antica, o Giacomo Leopardi che canta con tristezza non medicabile:[1]

« ...Ahi ahi, ma conosciuto il mondo
Non cresce anzi si scema, e assai più vasto
L'etra sonante e l'alma terra e il mare
Al fanciullin che non al saggio appare.
. . . . . .
E figurato è il mondo in breve carta:
Ecco tutto è simile, e discoprendo
Solo il nulla s'accresce. A noi ti vieta
Il vero appena è giunto,
O caro imaginar; da te s'apparta
Nostra mente in eterno, allo stupendo
Poter tuo primo ne sottraggon gli anni,
E il conforto perì dei nostri affanni! »?

Non v'ha dubbio che le scoperte delle scienze fisiche e storiche avendoci dato un concetto della Natura e dell'uomo assai diverso da quello degli antichi, determinarono in un modo diverso l'imaginazione moderna. Quelle forme poetiche che comparvero in certe epoche non potrebbero più riprodursi perchè s'è cangiato, a così dire, il clima storico in cui son nate. Noi non crediamo più alle specie stabili nel giro dell'arte come non vi crediamo in quello della Natura; e se la ragione umana ha cangiato i suoi poli, il sentimento non può tenere immobili i suoi, nè si può pensare in un modo e sentire in un altro. È quindi inevitabile che ogni sovranaturale si tolga via dall'arte come dalla Natura, e con esso perisca per sempre tutto quell'ingombro fantastico di tipi

[1] Leopardi, *Canti* (Firenze, 1854, tom. I, pag. 17).

già spenti che non sono altro che i fossili della storia. Noi li studieremo come gli strati diversi della nostra geologia morale, e vi discopriremo l'azione lenta e dissolvitrice del tempo che lavora sulle nostre idee e sui nostri sentimenti come lavora sulle faune e sulle flore della terra. Ma risuscitarli sarebbe indarno: risoffiare in quei morti gironi dell'antichità una vita postuma e trasferire nel mondo moderno l'epopea dell'antico non è possibile.

L'epopea è una specie perduta; stupendo fossile d'un mondo sepolto e che nessuna virtù d'imaginazione potrà rimettere in vita, perchè non si possono riprodurre quelle condizioni psicologiche che lo determinarono nelle razze arye; e la fantasia sforzerebbesi indarno a popolare la Natura di quegli individui divini che la rendevano in certo modo cognata al genere umano. Il poeta del secolo decimonono contempla la Natura nelle idee della scienza, mentre i poeti antichi la vagheggiavano nei fantasmi dell'arte. Il mondo finchè ci si porge innanzi ravvolto nel

« . . . . . molle
Pristino velo, [1] »

come canta Leopardi, è certo poetico; l'imaginazione lo riflette a suo modo e disegna in sè stessa i profili ingannevoli delle cose. Ma quando la scienza coi suoi strumenti analitici misura severamente i fenomeni, quando non è più la fantasia che li riproduce a suo talento, ma i laboratorii del fisico del chimico e del fisiologo: e il fenomeno si risolve in formole e

[1] Leopardi, op. cit., pag. 34).

in cifre o in un gruppo di moti meccanici, allora l'epopea unica della Natura è il Cosmos, e Alessandro Humboldt ne è il vero rapsodo; e se, come pare inevitabile, la scienza organizzerà l'avvenire, si sposteranno necessariamente le basi dell'arte.

Non si vuol dire con questo che la scienza uccida la poesia e che più si discopra nel vero e più si raccorci il sentimento in quanto gli si sottragge la materia in cui vive e si nutre. Altro è in fatti un poema che esponga la Natura come la rivela la scienza, altro un poema in cui si porga un nuovo sentimento di quella Natura. Le forme fantastiche che più non rispondono alle scoperte moderne convien che spariscano dall'arte, ma sorgeranno forme novelle per l'imaginazione dal seno medesimo della riflessione; anche il poeta dovrà farsi nel sentimento una specie di laboratorio in cui riprodurrà trasfigurato quanto riceve dalla scienza. Il segreto dell'arte avvenire è qui tutto. Non è la scienza, a dir proprio, che costituisce la poesia ma la trasformazione che ne opera il sentimento. Per ciò un Poema della Natura sarà sempre lirico non epico.

Lucrezio è poeta non perchè tratti un sistema meccanico del mondo, che anzi, come nota giustamente il Mommsen,[1] il suo sistema è sporadico e non coordinato per ogni parte, ma perchè trasforma col sentimento e colora, a dir quasi, della sua vita il nuovo contenuto della Natura. Quando espone soltanto la dottrina degli atomi e sillogizza i pensieri astratti, malgrado la rude energia del suo verso, non

[1] Mommsen, *Röm. Gesch.*, (tom. III, v. pag. 579).

giunge all' entusiasmo lirico, e ti accusa sovente lo sforzo di chi pugna contro le resistenze d'una materia mal docile. Ma quando apre gli spiragli dell' anima, si riprofonda in quella vita sacra degli esseri, e si esalta pien di spavento nella ebbrezza ineffabile che dà l' infinito, allora tu senti il Dio che lo agita e lo spira, e ti crea l' illusione estetica che non sarebbe uscita giammai da nessuna scoperta di scienza.

Per ciò la scienza non rende impossibile l' arte, come si disse a torto, ma solo quelle forme caduche le quali più non rispondono ai nuovi stati dello spirito umano. L' epopea scaturiva come di per sè dal politeismo omerico, gli individui divini si consertavano agli umani in una vita concorde, la Natura era, a dir così, popolata di forme epiche e i Numi discendevano in terra a combattere cogli eroi. Apollo crucciato vien giù come notte dalle cime olimpiche, arco e faretra chiusa gli si sospendono agli omeri su cui suonano le frecce mentre egli si sospinge nel volo. Il Kronide con un lieve alito delle ciglia fa sobbalzar tutto l' Olimpo e le chiome ambrosie ondeggiare sulla testa immortale. Lo Scamandro si leva mugghiando contro il figliuolo di Theti e accumula flutti e cadaveri tra i suoi passi. Posidone vibra il suo cocchio sulle onde, i mostri usciti dallo abisso gli carolano intorno, e il mare, penetrato di gioia, si apre sul suo transito mentre i cavalli sorvolano a sommo delle acque.

Or la Natura non si concepisce più a questo modo, e la scienza ha tolto per sempre l' individua-

lità plastica dai fenomeni. Quindi il sentimento che ne abbiamo non è più epico, nè lo potrebbe essere. Nessuno più di me ammira la vita potente dei gruppi omerici, e certo niuna letteratura del mondo possede un gruppo di tanta terribilità epica quanto quello del ventesimo dell' *Illiade* è una battaglia cosmica in cui cielo terra inferno si eccheggiano insieme in un tumulto formidabile. Ma il sentimento di Lucrezio è senza misura più vasto quando ci canta della Natura medesima:

« . . . . . sic rerum summa novatur
Semper et inter se mortales mutua vivunt:
Augescunt aliæ gentes aliæ minuuntur
Inque brevi spatio mutantur sæcla animantum,
Et quasi cursores vitai lampada tradunt.
. . . . . .
. . . . . omnia migrant,
Omnia commutat natura et vertere cogit. »

Qui tu vedi un nuovo aspetto dell' universo, e in quell' incomparabile

« . . . . . vitai lampada tradunt, »

c' è come un' altra Natura ideale che ti si schiude al di là della reale; germe profetico di quella Natura che Faust contempla traverso il segno magico che gliela svela:[1]

« Wie alles sich zum ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt!

[1] Göthe, *Faust* (Stuttgard, 1855, v. pag. 20-22): « Come ogni cosa s' appicca in un tutto, e l' una opera e vive nell' al-

Wie himmelskräfte aus-und niedersteigen
Und sich die goldnen eimer reichen,
Mit segenduftenden schwingen
Vom himmel durch die erde dringen,
Harmonisch all das all durchklingen.
. . . . . .
. . . . . .
In lebensfluthen, in thatensturm
Wall' ich auf und ab,
Webe hin und her!
Geburt und grab,
Ein ewiges meer,
Ein wechselnd weben,
Ein glühend leben,
So schaff'ich am sausenden webstuhl der zeit,
Und wirke der gottheit lebendiges kleid. »

Ecco il sentimento moderno della Natura che risponde al modo moderno d'intenderla; il contenuto scientifico s'è già trasformato in una ispirazione poetica nell'arcano laboratorio del genio; la statua superba ma gelida della scienza, abbracciata da questo Pigmalione novello, incomincia a risentirsi a scuotersi e a ricevere la fiamma profonda della sua vita.

Dal che mi sembra di poter affermare che, nel predominio inevitabile della ragione sulla fantasia,

tre! Come salgono e scendono le potenze celesti e si porgono le secchie d'oro! Con l'ali ond'esce uno spirito di benedizione attraversano la terra e fanno echeggiare per entro al tutto un'armonia di concento.... Nei flutti della vita, nella procella dell'opere m'aggiro di su di giù, m'agito di qua di là; nascita e morte, un mare eterno, una vece di moti, un viver di fiamma, così sul telaio strepitante del tempo io m'affaccendo, e fabbrico la vesta vivente di Dio. »

un poema della Natura non sarà epico ma lirico, cioè non esprimerà che gli stati psicologici del poeta secondo ch'egli entri, guidato dal vero, nei sacri aditi delle cose, e gli si disvelino aspetti sempre nuovi dell'Eterno vivente.

FINE.

INDICE DEL VOLUME.

PROEMIO ..... Pag. 1

CAPITOLO I. Ragione moderna del Poema 9
» II. Da Omero a Lucrezio 22
» III. Politeismo delle idee 41
» IV. Il sistema 53
» V. Teoria meccanica e dinamica 66
» VI. La Venus 77
» VII. Epicuro 96
» VIII. La Superstizione 112
» IX. L'Oltretomba 147
» X. La Rassegnazione 164
» XI. Psicologia e Fisiologia 193
» XII. L'origine degli Dei 219
» XIII. Le prime storie 239
» XIV. Lo stile 256

EPILOGO 274